



**Cristóbal Aljovín de Losada
Nils Jacobsen
(editores)**

Cultura política en los andes

(1750-1950)



Fondo Editorial
UNMSM



COOPERACIÓN
REGIONAL FRANCESA
PARA LOS
PAÍSES ANDINOS



IFEA
INSTITUTO FRANCÉS DE
ESTUDIOS ANDINOS

Cultura política en los Andes (1750-1950)

Cristóbal Aljovín de Losada y Nils Jacobsen (ed.)

DOI: 10.4000/books.ifea.5786

Editor: Institut français d'études andines, Embajada de Francia en el Perú, Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Año de edición: 2007

Publicación en OpenEdition Books: 4 junio 2015

Colección: Travaux de l'IFEA

ISBN electrónico: 9782821845442



<http://books.openedition.org>

Edición impresa

ISBN: 9789972463532

Número de páginas: 565

Referencia electrónica

ALJOVÍN DE LOSADA, Cristóbal (dir.) ; JACOBSEN, Nils (dir.). *Cultura política en los Andes (1750-1950)*.

Nueva edición [en línea]. Lima: Institut français d'études andines, 2007 (generado el 30 mars 2020).

Disponible en Internet: <<http://books.openedition.org/ifea/5786>>. ISBN: 9782821845442. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.ifea.5786>.

Este documento fue generado automáticamente el 30 marzo 2020. Está derivado de una digitalización por un reconocimiento óptico de caracteres.

© Institut français d'études andines, 2007

Condiciones de uso:

<http://www.openedition.org/6540>

La «cultura política» es comprendida aquí como un conjunto maleable de símbolos, valores y normas que constituyen el significado que une a las personas con las comunidades sociales, étnicas, religiosas, políticas y regionales.

Esta perspectiva sirve a los editores para reunir, en este texto, diversos enfoques conceptuales en relación con la formación de los Estados-nación y la construcción del poder en América Latina.

ÍNDICE

Nota a la edición en español

Cristóbal Aljovín de Losada y Nils Jacobsen

-I-. En pocas y en muchas palabras: Una perspectiva pragmática de las culturas políticas, en especial para la historia moderna de los Andes

Nils Jacobsen y Cristóbal Aljovín de Losada

La historia de la noción de cultura política

Culturas políticas en los Andes: temas y debates

-II- ¿Vale la pena reflexionar sobre la cultura política?

Alan Knight

El concepto de cultura política

Cultura política, economía política y positivismo (1870-1920)

-III-. Cómo los intereses y los valores difícilmente están separados, o la utilidad de una perspectiva pragmática de la cultura política

Nils Jacobsen y Cristóbal Aljovín de Losada

Significado y causalidad

La explicación del comportamiento, la acción/voluntad o la práctica

Duración y permeabilidad de una cultura política

La escala del análisis de la cultura política

Primera parte. Estados-nación: proyectos en construcción y sus limitaciones

Introducción a la primera parte

¿Civilizar o controlar?: El impacto duradero de las reformas urbanas de los Borbones

Charles F. Walker

Las reformas borbónicas

Las reformas borbónicas más allá de la derrota de los Borbones

¿Una ruptura con el pasado? Santa Cruz y la Constitución

Cristóbal Aljovín de Losada

La imaginación política

Autonomía política

Una nueva Constitución, un nuevo orden

La Confederación

Los ciudadanos

Los indios y la ciudadanía

Observaciones finales

El poder de gobernar y el poder de cobrar. Autoridades políticas locales en el Perú a finales del siglo XIX

Carlos Contreras

Las autoridades políticas locales

Los apoderados fiscales

El retorno de los subprefectos

Las juntas en acción y la revolución de 1895

Las fronteras del dominio estatal: desigualdad, fragilidad de los pactos y límites de su legalidad y legitimidad

Rossana Barragán

Desigualdad y jerarquía como principios estructuradores

La desigualdad

Vestir e invertir al poder

Límites de la legalidad y legitimidad: la administración de la fragilidad de los pactos

Creando la nación, ensanchando el gobierno

Fragmentos territoriales y regionales

Fronteras y límites del dominio estatal

«Bajo el dominio del indio»: Movilización rural, la ley y el nacionalismo revolucionario en Bolivia en la década de 1940

Laura Gotkowitz

El Congreso Indígena de 1945: la tierra, los trabajadores y la ley

«Todos seremos comunarios»: las rebeliones posteriores a 1945

Segunda parte. Etnicidad, género y la construcción del poder. Estrategias excluyentes y la lucha por la ciudadanía

Introducción a la segunda parte

Libres de todos los colores en Nueva Granada: Identidad y obediencia antes de la Independencia

Margarita Garrido

Reconocimiento y obediencia en la milicia

Reconocimiento y obediencia en las rancherías

Política y moral

Identidades culturales y políticas ambiguas

Conclusiones

Ciudadanía y etnicidad en las Cortes de Cádiz

Scarlett O'Phelan Godoy

Los tres reinos

Limpieza de sangre y la mácula del color negro

Estereotipos sociales: «ferocísimos africanos»

La «minoría de edad» de los indios

De indios a ciudadanos: diezmos a cambio de tributos

Recreando un Perú distante

La negación de la cuestión racial en la Colombia caribeña en los albores de la construcción nacional (1810-1828)

Aline Helg

La creación del pueblo católico ecuatoriano (1861-1875)

Derek Williams

El proyecto de García Moreno

Educando al pueblo ecuatoriano

Educando a mujeres e indios

Las mujeres y la construcción de una identidad nacional católica

Formando indígenas piadosos

El «imperio de la moral»

La cultura política del catolicismo garciano

Orden, progreso y moralidad católica

Indios redimidos, cholos barbarizados: La creación de la modernidad neocolonial en la Bolivia liberal (1900-1910)

Brooke Larson

Definiendo la modernidad neocolonial en contra del mestizaje

Aguzando la hibridez, censurando a los cholos

Tercera parte. Lo local, lo periférico y la red. Redefiniendo las fronteras de la representación popular en el espacio público

Introducción a la tercera parte

La imaginación política andina en el siglo XVIII

Sergio Serulnikov

Las rebeliones andinas en una perspectiva comparativa

Orígenes culturales y políticos de la insurgencia

La parroquia y el universo

Opiniones y esferas públicas en el Perú del tardío siglo XIX: una red de múltiples colores en una tela hecha jirones

Nils Jacobsen

Las formas de la opinión pública llamadas modernas

Las llamadas formas tradicionales de la Opinión Pública

Política e inclusión en la primera mitad del siglo XX en la sierra ecuatoriana

Kim Clark

Conflictos laborales en el período liberal

Problemas de tierras y mano de obra en las décadas de 1930 y 1940

Conclusiones

Las limitaciones locales de un movimiento político nacional: Gaitán y el gaitanismo en Antioquia

Mary Roldán

Gaitán: hombre público, imagen y discurso

Los trabajadores y Gaitán

Resurrección: el gaitanismo después de Gaitán

Los gaitanistas del sector medio y el empoderamiento popular

— Observaciones finales —

Las inflexiones andinas de las culturas políticas latinoamericanas

Nils Jacobsen y Cristóbal Aljovín de Losada

«Raza», Estado y nación

Los límites de los proyectos andinos de construcción del Estado

Las embrolladas relaciones existentes entre la política autoritaria/clientelista e ilustrada/liberal

La relación entre lo local y lo nacional o de ámbito estatal

La política del estancamiento en las repúblicas andinas

Bibliografía

Sobre los autores

Nota a la edición en español

Cristóbal Aljovín de Losada y Nils Jacobsen

- 1 En la presente edición se han incluido artículos de Kim Clark, Rossana Baragán y Scarlett O'Phelan que no aparecieron en la edición original en inglés. Además, se han cambiado ligeramente las presentaciones generales de los textos para incluir a estos autores. Por motivos editoriales hubo también que retraducir al español las citas de los artículos de Brooke Larson, Mary Roldán y Derek Williams.

-I-. En pocas y en muchas palabras: Una perspectiva pragmática de las culturas políticas, en especial para la historia moderna de los Andes

Nils Jacobsen y Cristóbal Aljovín de Losada

- 1 Apenas si resulta sorprendente que el estudio de las culturas políticas haya ganado en popularidad en la última década. La confluencia de importantes eventos políticos con la respectiva reorientación de las corrientes intelectuales nuevamente concentró la atención en la producción del consentimiento y el disenso en todo tipo de regímenes políticos, al mismo tiempo que cuestiona las vinculaciones mecánicas entre economía y política. La caída de la Unión Soviética, la ola democratizadora (por vacua que sea), el resurgimiento del nacionalismo y el comunismo étnico y —entre las corrientes intelectuales— la caída del marxismo, «el giro lingüístico» junto con la crítica de amplia base del eurocentrismo marcaron algunas de las tendencias más sobresalientes — a escala global — del tardío siglo xx. En el caso de Latinoamérica, el final de la «guerra de los treinta años» regional (Jorge Castañeda) entre regímenes militares autoritarios y movimientos guerrilleros, junto con el auge de «nuevos movimientos sociales» de mujeres, pobladores de barriadas y grupos indígenas y negros, colocaron en el centro del escenario los temas de la democracia, la inclusión en la arena política y el papel de la sociedad civil.
- 2 La cultura política asume que la cultura da un significado a las acciones humanas. La comprendemos como un conjunto maleable de símbolos, valores y normas que constituyen el significado que une a las personas con las comunidades sociales, étnicas, religiosas, políticas y regionales. Por cierto, una perspectiva pragmática político-cultural no excluye a priori otros enfoques históricos y contemporáneos que buscan la comprensión de las formaciones políticas, como son la economía política y el análisis institucional. Una comprensión herméticamente cerrada de la cultura política —algo semejante al determinismo cultural— genera los problemas tratados seguidamente.

- 3 Con todo, el comportamiento de personas y grupos no puede derivarse en forma lineal de intereses o constreñimientos institucionales. Como lo muestran los estudios de caso seleccionados en este libro, las acciones humanas están siempre involucradas en un complejo lenguaje de símbolos y valores que las hacen inteligibles a otros. Al concentrarse en el significado con que personas y grupos imbuyen a símbolos, rituales, discursos, secuencias de actos e instituciones públicas, la perspectiva de la cultura política ilumina la producción del consentimiento y el disenso con respecto a regímenes, partidos, movimientos o dirigentes políticos. Ella brinda unas percepciones de los mecanismos con los cuales las formaciones políticas se mantienen a sí mismas, son desafiadas o derribadas.
- 4 Las relaciones de poder sostienen todo proceso político. Necesariamente se basan en dimensiones subjetivas, culturales, de intereses e institucionales¹. En la era moderna, el poder esgrimido públicamente, así como las dimensiones claves de una formación política —ciudadanía, leyes, instituciones—, están relacionados con el Estado. Por ello, la naturaleza de este último, de la sociedad civil y de la disputada relación entre ellos son temas cruciales para la perspectiva de la cultura política. La forma en que un Estado opera y es institucionalizado sienta el marco de la política y configura sus prácticas e identidades.
- 5 El tipo de perspectiva de la cultura política aquí postulado es útil para reunir, en un marco de discusión común, diversos enfoques conceptuales de la formación de los Estados-nación y la construcción del poder en América Latina, que a menudo no logran comunicarse entre sí. Para simplificar, en los debates actuales podemos identificar dos tipos amplios de enfoques: los gramscianos, que resaltan las cuestiones de la hegemonía, la subalternidad y el poscolonialismo, y del otro lado los tocquevillianos, que se concentran en la sociedad civil, la esfera pública, la naturaleza ideológica e institucional de los regímenes políticos y la ciudadanía². Mientras que los investigadores que trabajan en esta última perspectiva han tendido a concentrarse en temas urbanos, los que operan en el enfoque gramsciano lo han hecho en las poblaciones indígena y negra; estos últimos han estudiado cómo los valores, prácticas y tradiciones institucionales de esos grupos se relacionan e interactúan con los de las élites. Mientras que los tocquevillianos tienden a resaltar los aspectos emancipadores de la modernidad política, los gramscianos tienden a subrayar la forma en que los grupos subalternos sufrieron la exclusión y la represión a manos de grupos de élite, sobre todo durante el período de formación del Estado-nación. El concepto de cultura política puede servir como un «campo neutral» para los practicantes de ambos tipos de enfoques, ya que privilegia puntos importantes para cada uno de ellos. Este libro reúne contribuciones de estudiosos a ambos lados de esta divisoria conceptual, e incluye algunos que intentan colmar esa brecha. El libro tiene tres objetivos:
 1. Brindar profundidad histórica a los actuales debates sobre la transición y el continuo proceso de redefinición de la democracia en América Latina. Las cuestiones de democracia, autoritarismo, derechos ciudadanos y la exclusión o inclusión de personas sobre la base de nociones de raza, etnicidad, género y clases han estado en la vanguardia de los debates políticos y los movimientos sociales de la región desde los días finales del régimen colonial hace unos doscientos años. Estas luchas dejaron una profunda huella en los valores y prácticas de diversos grupos e influyeron en muchas instituciones que están insertas en los debates actuales.
 2. Promover la comprensión sobre cómo se han formado las culturas políticas andinas modernas; ello a través de estudios de caso de última generación de los dos siglos formativos

del surgimiento de los Estados-naciones en la región. No obstante, rechazamos la noción de una cultura política específicamente andina. Nuestros estudios de caso de las cuatro naciones andinas —Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia— muestran cómo hasta concentrarse en el mismo tema —por ejemplo, el uso de la raza para definir la ciudadanía— puede tener significados distintos dependiendo de unas constelaciones específicas de poder e identidad étnica. El volumen esclarece qué temas han prevalecido en la construcción de los Estados andinos.

3. Ejemplificar el rico potencial que una perspectiva pragmática de la cultura política tiene para el desciframiento de los procesos involucrados en la formación, la reconstrucción o la disolución de formaciones políticas históricas. Los estudios de caso cuidadosamente preparados, un ensayo conceptual comparativo y las amplias reflexiones de esta introducción ayudan a esclarecer el concepto de cultura política.
- 6 Este libro no puede cubrir todos los principales temas y cuestiones de las culturas políticas andinas entre 1750 y 1950. Entre los temas que no recibieron la atención que merecen tenemos las campañas electorales, los movimientos de la clase obrera, la religiosidad popular y el significado de las leyes. Aun así, la amplia cobertura cronológica, espacial y temática del volumen da una mayor precisión a las especificidades de las culturas políticas andinas dentro del marco comparativo de Latinoamérica. En esta introducción rastrearemos la historia de la noción de cultura política, discutiremos problemas específicos para una perspectiva moderna de la misma y esbozaremos las grandes cuestiones de las culturas políticas sobre las cuales los investigadores se han concentrado hasta la fecha. Un debate sobre las limitaciones y promesas de la cultura política se encuentra en el trabajo de Alan Knight y en nuestro ensayo.

La historia de la noción de cultura política

- 7 El uso académico moderno del término cultura política apareció por vez primera en un artículo publicado por Gabriel Almond en 1956. Sin embargo, su tema ha sido debatido por lo menos desde que Platón y Aristóteles buscaron relacionar ciertas virtudes o valores con ciertos tipos de régimen político. Entre los científicos sociales modernos, Max Weber, incuestionablemente, es quien más ha influido en la elaboración del concepto formal de cultura política. Weber insertó la cultura (sustantivamente) y el significado (metodológicamente) en el análisis de las sociedades e influyó enormemente en los científicos sociales norteamericanos que exploraron el enfoque. Aunque para Weber la mayoría de las acciones eran estimuladas por intereses materiales o ideales identificables en función de grupos (clase, religión, región, casta, ideología, etc.), él las concebía como algo que era moldeado y procesado por las costumbres, las tradiciones y los valores mediante los cuales cada persona derivaba el significado (*Sinn*). En palabras de Raymond Aron, para Weber «[...] las contradicciones entre la explicación mediante los intereses y la explicación por las ideas no tienen sentido» (1968,II:252,264; cf. también BENDIX 1962: 46-47). En su esquema de clasificar las acciones desde una perspectiva subjetiva, la búsqueda racional orientada a los fines de los intereses de grupo no era sino una de una amplia gama de posibles motivos individuales para la acción, que también incluían el odio o la amistad, y la costumbre o el ritual (ARON 1968, II: 220-21). Aún más, Weber retenía la distinción de Hegel entre sociedad civil y Estado. Él enfatizaba que «[...] la creencia en un orden legítimo difiere en grado de la "cristalización de intereses materiales e ideales" en la sociedad» (BENDIX 1962:494). Un

Estado con pretensiones de legitimidad sobre sus súbditos o ciudadanos no es simplemente «el comité ejecutivo de la burguesía» o de cualquier otro grupo dominante. Su funcionamiento estable requiere ser explicado en lo que respecta a su relación con la sociedad, más allá de establecer intereses.

- 8 La coyuntura que dio lugar al surgimiento del concepto de cultura política se dio entre la Segunda Guerra Mundial y 1960. La dictadura nazi y su moderna política de la irracionalidad y el genocidio desacreditó las nociones, tanto liberales como marxistas, de lo inevitable que era llegar a sociedades democrático-burguesas o socialistas en los Estados-nación más avanzados. La caída de los imperios coloniales y la fundación de nuevas naciones por toda África y Asia planteó con urgencia la cuestión de si el gobierno democrático dependía de algo más que del desarrollo económico (ALMOND 1993b: 13). Una escuela de pensamiento, en la intersección de la psicología, la antropología y la ciencia política, «[...] buscaba explicar el reclutamiento a papeles políticos, la agresión y la guerra, el autoritarismo, el etnocentrismo, el fascismo y así sucesivamente, en términos de la socialización de los niños: la crianza de los infantes [...] los patrones de disciplina paterna y la estructura familiar» (ALMOND 1993a: IX).³ Otra corriente — con un problemático legado de determinismo geográfico y racial— intentó establecer «caracteres nacionales» distintivos mediante definiciones estadísticas de «caracteres modales», mostrando el valor y los patrones de conducta predominantes de una nación, sobre la base de los métodos de crianza infantil, las estructuras familiares y las creencias religiosas (BERG-SCHLOSSER 1972: 21-25).⁴
- 9 El enfoque inicial de la cultura política surgió en estrecha proximidad con estas corrientes, pero «[...] en reacción a [su] reduccionismo psicológico y antropológico» (ALMOND 1993a: X). Un fecundo estudio dio inicio a la primera oleada de estudios de cultura política: *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, de Gabriel Almond y Sydney Verba (1963)⁵. Preocupados con la amenaza del totalitarismo y la estabilidad de los sistemas políticos oficialmente democráticos de Alemania Occidental, Italia, Japón y las nuevas naciones de África y Asia, Almond y Verba buscaron explorar las características de la cultura política más idónea para fortalecer los regímenes democráticos. Los autores, igualmente, reaccionaban en contra de la orientación institucional y constitucional que en ese entonces dominaba el campo de la política comparativa. Si los sistemas políticos democráticos habían de echar raíces en la Europa continental, África y Asia, se necesitaba algo más que una transferencia de instituciones puesto que «[...] una forma democrática de un sistema político participatorio asimismo requiere una cultura política que sea consistente con ella» (ALMOND y VERBA 1963: 5).
- 10 Dichos autores definían la cultura política como «[...] orientaciones específicamente políticas: actitudes hacia el sistema político y sus diversas partes, y con respecto al papel de uno mismo con el sistema» (ALMOND y VERBA 1963: 13). Ellos desarrollaron modelos conductistas para evaluar la relación entre las actitudes políticas y el sistema político como un todo. Sobre la base de la clasificación de la acción de Talcott Parsons (cognitiva, afectiva, evaluadora) y de la aproximación del mismo Almond a la teoría de los sistemas, los autores diseñaron una matriz que medía las actitudes de las personas en relación con diversos elementos estructurales de los sistemas políticos. Dependiendo

de cómo respondían los ciudadanos entrevistados a unos elaborados cuestionarios, podía clasificarse una cultura política como:

1. *Parroquial*: cuando las orientaciones políticas no están separadas de las religiosas y sociales existen pocas expectativas de cambios iniciados desde el sistema político. Ejemplo: el Imperio Otomano.
2. *Sumisa*: referida a una orientación frecuente hacia un sistema político diferenciado y sus «aspectos de *output*» pero con muy poca orientación hacia los «aspectos de *input*»; esto es, las demandas desde la base sobre el sistema político y la activa participación de uno mismo. Ejemplo: la Alemania imperial.
3. *Participativa*: donde se da una orientación hacia el aspecto de *input* y *output* del sistema político, así como al papel activista de uno mismo en el contexto de la formación política (ALMOND y VERBA 1963:17-9).

- 11 Estos eran tipos ideales; las culturas políticas contemporáneas usualmente serían mixturas de ellos. Las orientaciones más antiguas —parroquiales o sumisas— no eran abandonadas del todo a medida que los ciudadanos adoptaban orientaciones adicionales. De hecho, los autores veían a la *cultura cívica* de los Estados Unidos y del Reino Unido —la cultura política más idónea con la cual sustentar un sistema político democrático—, como «[...] una cultura mixta que combina orientaciones parroquiales, sumisas y participativas». Esta mezcla específica de orientaciones ayudó a equilibrar la actividad y la pasividad para con el sistema político, permitiendo a los ciudadanos participar, pero también retirarse a una vida tranquila en la comunidad. Sin embargo, en otras mezclas los fantasmas del pasado podían producir efectos regresivos (ALMOND y VERBA 1963: 29-31, 500-1).
- 12 Aunque Almond y Verba aceptaban la diversidad dentro de las culturas políticas a través de «subculturas» y «culturas de rol», éstas quedaban subsumidas dentro de la cultura política agregada, sin proporcionar una fuerza para el cambio (ALMOND y VERBA 1963: 32-3). En lo que respecta a la cuestión crítica de si esta aproximación a la cultura política podía *explicar* por qué razón ciertos sistemas políticos eran democráticos y otros no, todo lo que los autores sostenían era que «[...] demostraban la posibilidad de alguna conexión entre los patrones de actitud y las cualidades sistémicas» (ALMOND y VERBA 1963: 75). Aunque su enfoque conductista pedía una verificabilidad o falseabilidad empírica radical, su aproximación de la teoría de sistemas requería correlaciones — o, en terminología weberiana, afinidades electivas — antes que relaciones de causa-efecto lógicas y cronológicamente secuenciales.
- 13 En la década de 1960 y comienzos de la de 1970, este enfoque de la cultura política generó numerosos estudios de casos y mayores elaboraciones teóricas entre los científicos políticos.⁶ Sin embargo, pronto se topó con una fuerte oposición y para la década de 1980 ya no estaba de moda.⁷ Almond mismo achacó esto a los «reduccionismos de izquierda y derecha», a saber, los diversos tipos de análisis marxistas y de teoría de la elección racional. Para dichos enfoques, poco era lo que el estudio de actitudes y valores podía contribuir a las estructuras y procesos políticos (ALMOND 1993a: X-XI).⁸ Por cierto que la pérdida de un consenso optimista más amplio en torno a la teoría de la modernización minó el atractivo del enfoque de la cultura política en la década de 1970. Con todo, sean cuales fueren los méritos del modelo de Almond y Verba, éste contaba con serios defectos, arraigados en parte en la

aproximación a la teoría política en la década de 1960 con el enfoque de las teorías grandiosas:

- una tendencia evolutiva y ahistórica en el análisis de la modernización
- un modelo estático de los rasgos culturales
- un sesgo conductista y la dependencia de datos cuantitativos para determinar fenómenos subjetivos y culturales
- un sesgo hacia un modelo particular de cultura política occidental
- una indeterminación de causa y efecto entre cultura política y sistema político (GENDZEL 1997: 229).⁹

- 14 Aunque Almond y Verba, juntamente con buena parte de los teóricos comparativos de la política y las sociedades en las décadas de 1950 y 1960, provenían de la tradición weberiana, ellos sesgaban dicha tradición en cierta dirección. Almond y Verba debilitaron la intrincada vinculación que el propio Weber estableció entre la «explicación» (el análisis) y la «comprensión» (la interpretación), entre la contingencia histórica y la formación de modelos en las ciencias sociales, entre la causalidad cultural y socioeconómica. Al intentar convertir el estudio de lo subjetivo en la política en una ciencia empírica «dura», esta aproximación a la política provocó reacciones que adoptaron métodos y epistemologías completamente distintos.
- 15 Desde la década de 1980, la cultura política ha pasado a ser un campo de estudio prominente en la historia y la antropología. Estas disciplinas estaban en manos de teorías y epistemologías rejuvenecidas que dieron una orientación diferente a los estudios históricos y antropológicos de la cultura política. Enumeraremos cinco de estas nuevas aproximaciones:
1. el «giro lingüístico»;¹⁰
 2. la redefinición de la cultura, de una categoría de las ciencias sociales a una de las humanidades, y como segundo paso de una entidad esencialmente unificada y sustantiva a un concepto más fragmentado y procesal;¹¹
 3. la crítica del «eurocentrismo», asociada de un lado con los estudios de la subalternidad y el poscolonialismo, y del otro con una crítica de las nociones de progreso y evolución social;
 4. el giro hacia la hegemonía y las relaciones de poder como algo central para la comprensión tanto de las relaciones entre el Estado y la sociedad civil, así como entre diversos grupos sociales, étnicos y de género;
 5. el redescubrimiento de lo «público» y de la sociedad civil como variables centrales en los cuerpos políticos modernos (HABERMAS 1962).
- 16 Estos giros teóricos incrementaron el interés de historiadores y antropólogos por la noción de cultura política. En sus escritos, el concepto difiere considerablemente del modelo desarrollado por los científicos políticos en las décadas de 1950 y 1960. En la historiografía de los EE. UU., el paso a la cultura política llegó con el descubrimiento del «republicanismo»: unos valores y orientaciones culturales que subrayan las virtudes públicas sobre los privilegios heredados, originados en el renacimiento, sustentaban las normas de los revolucionarios jeffersonianos y los demócratas jacksonianos de la clase obrera.¹² Un científico político señaló con admiración que los historiadores estadounidenses de la cultura política evitaban «[...] la necesidad de elegir entre los intereses y la cultura como explicaciones, en lugar de usarla para trascender dicha dicotomía» (WELCH 1993: 148-58). Por ejemplo, *The Radicalism of the American Revolution*, la obra maestra de Gordon Wood (1992), analizó la cambiante cultura política de las trece colonias en el siglo XVIII, demostrando cómo diversas clases de personas

entendían el significado de sus derechos políticos, su condición social y el ejercicio legítimo del poder. La interconexión entre las dimensiones sociales, políticas y culturales también subyace al enfoque que Lynn Hunt hace de la Revolución Francesa: «Los valores, expectativas y reglas implícitas que expresan y configuran las intenciones y acciones colectivas», escribió en 1986, «son lo que llamo la cultura política de la revolución; ella proporcionaba la lógica de la acción política revolucionaria» (HUNT 1984: 10-11).

- 17 Otros de los que proponen un enfoque de cultura política para la Revolución Francesa se han comprometido con una metodología cultural/semiótica total. Keith Baker redactó la definición del concepto citada con mayor frecuencia:

[Este enfoque] ve la política como algo referido a la formulación de demandas; como la actividad a través de la cual las personas y grupos de cualquier sociedad expresan, negocian, implementan e imponen demandas rivales. [...] Ella comprende la definición de las posiciones relativas de los sujetos desde las cuales personas y grupos pueden (o tal vez no) legítimamente formular demandas el uno al otro, y por lo tanto de la identidad y las fronteras de la comunidad a la que pertenecen. Constituye también los significados de los términos en los cuales se enmarcan estas demandas, la naturaleza de los contextos a los cuales se refieren, y la autoridad de los principios según los cuales se las hace obligatorios. Ella da forma a las constituciones y poderes de las agencias y procedimientos a través de los cuales se resuelven las controversias [...] De este modo, la autoridad política es, desde esta perspectiva, esencialmente una cuestión de autoridad lingüística. (1994: 4-7)

- 18 El enfoque lingüístico de Baker limita la comprensión de la acción humana, pero no la niega. «Los agentes humanos encuentran su ser dentro del lenguaje; en esa medida están constreñidos por él. Pero constantemente están trabajando con él y sobre él, jugando en sus márgenes, explotando sus posibilidades y extendiendo el juego de sus posibles significados a medida que siguen sus fines y proyectos» (BAKER 1994: 6)¹³. Esta heterogeneidad de lenguajes, localizada en distintas tradiciones políticas o historias regionales, forma parte del estudio de la cultura política (BAKER 1994: 4-7). La lectura de un símbolo o discurso puede ser subversiva o favorecer el statu quo dependiendo de quién la recibe y de lo que hace con ella. Muchos movimientos sociales construyen un discurso contestatario a partir del oficial. Por ejemplo, el discurso republicano de la ciudadanía, la razón y la ley tiene dos lados distintos, uno subversivo y el otro conservador.
- 19 Con todo, esta aproximación semiótica a la cultura política, que para las «explicaciones» del cambio permanece íntegramente dentro de los sistemas de símbolos lingüísticos o de otro tipo, queda expuesta a ser acusada de «determinismo cultural».¹⁴ Como Emilia Viotti da Costa recientemente se lamentase, «[...] el resultado del paso de una posición teórica [el cientificismo marxista] a otra fue una inversión: simplemente pasamos de un reduccionismo a otro, del reduccionismo económico al cultural o lingüístico. A un tipo de reificación le opusimos otro. Ambos son igualmente insatisfactorios» (2001: 20).¹⁵ Una perspectiva pragmática de la cultura política busca evitar dicho reduccionismo.

Culturas políticas en los Andes: temas y debates

- 20 Los investigadores andinos retomaron las aproximaciones culturales al estudio de la política desde comienzos de la década de 1980. Influidos por los debates franceses en

torno a las mentalidades, los historiadores peruanos Alberto Flores-Galindo y Manuel Burga desarrollaron la noción de una «utopía andina». Ellos entendían esto como una fusión singular de proyectos, tanto sociales como políticos, andinos y europeos; dicha fusión surgía de la superposición de la noción andina de repetidos *pachacutis* (cataclismos de proporciones cósmicas) y la escatología linear judeocristiana. A partir del siglo XVII en adelante, las repetidas erupciones de los proyectos de la utopía andina usaron el pasado incaico como modelo para una formación política futura e ideal, adaptada a los cambios económicos, políticos y culturales del presente (FLORES-GALINDO 1987; BURGA 1988). Incluso antes de que Flores-Galindo y Burga hubiesen publicado sobre la utopía andina, un acalorado debate en torno a la participación del campesinado indígena con la nación peruana en el contexto de la devastadora Guerra del Pacífico y sus secuelas, había abierto ya una perspectiva culturalista de la política andina (BONILLA 1978; MANRIQUE 1981; MALLON 1983: cap. 3).

- 21 La preocupación por los incas en las luchas políticas actuales es fundamentalmente una perspectiva peruana, mucho menos importante en Ecuador y Bolivia y virtualmente ausente en Colombia. En Bolivia, una perspectiva de cultura surgió por vez primera en relación con unas audaces y novedosas interpretaciones de movimientos indígenas que luchaban por derechos económicos y políticos desde el tardío período colonial. Silvia Rivera Cusicanqui criticó los análisis convencionales sobre las revueltas de campesinos; para ella dichos estudios, efectuados desde la perspectiva marxista y la teoría de la modernización, eran repentinos estallidos carentes de estrategias «instrumentales» realistas con las cuales alcanzar sus disparatados objetivos. Rivera mostró cómo los aimaras del altiplano y sus dirigentes organizaron sus luchas repetidas veces en torno a tradiciones reales e inventadas de sus comunidades y grupos macroétnicos. En lugar de ser una debilidad, ello mostraba la fortaleza con que habían hecho frente a las autoridades blancas, mistis y a los grupos dominantes en sus cantones, provincias y en toda la república, «en sus propios términos [los de los andinos]», esto es, saliéndose del marco de referencia prescrito por los regímenes colonial y republicano (RIVERA CUSICANQUI 1986; cf. también ALBÓ 1987; PLATT 1982). En términos más amplios, a finales de la década de 1980, el Taller de Historia Oral Andina (THOA) comenzó a descubrir y a reconstruir la visión que los grupos indígenas de la sierra boliviana tenían de su propia historia bajo el colonialismo y el republicanismo. Al mismo tiempo, el THOA buscó fortalecer dicha conciencia autónoma y la capacidad organizativa de las comunidades aimaras y quechuas (MAMANI 1991; CHOQUE 1986). No fue la primera vez que las organizaciones de base entre los andinos y los debates intelectuales de la élite estuvieron más cerca en Bolivia que en Perú.
- 22 En Ecuador, los investigadores también introdujeron por vez primera las perspectivas culturales al estudio de la política en el contexto de la lucha de los pueblos indígenas del Oriente y de la sierra por la autonomía y los derechos sobre la tierra en una nación multicultural, una lucha que se hizo sorprendentemente intensa en julio de 1990 (RAMÓN VALAREZO 1993; IBARRA 1992). Profundamente influido por la teoría social y cultural postestructuralista francesa, Andrés Guerrero publicó una serie de importantes estudios deconstruyendo los sistemas semióticos de representación «del indio» en el discurso de la élite y en las prácticas administrativas ecuatorianas. Las instituciones y prácticas administrativas de la temprana república poscolonial privaron de su poder a las autoridades étnicas y su espacio político. En el tardío siglo XIX el liberalismo impuso su imaginario político a los líderes indígenas y sus proyectos, convirtiendo su discurso

en un «habla de ventrílocuo». El discurso de la élite mostraba reveladoras discontinuidades en su construcción de los pobres «indios» indefensos, necesitados de salvación por parte de hacendados paternalistas y la misión civilizadora del Estado-nación (GUERRERO 1991; 1992: 331-54; 1997: 555-590). Lo que no quedaba claro en esta bibliografía ecuatoriana sobre la cultura política de la raza eran las luchas históricas que precedieron a los masivos y bien organizados «levantamientos» indígenas de la última década del siglo xx.

- 23 Los académicos colombianos tomaron la perspectiva de la cultura política entre mediados de la década de 1980 y comienzos de la siguiente, concentrándose en el tema de la violencia política y las relaciones entre la sociedad civil y el Estado. En ese entonces, las élites políticas y el público colombiano sentía cada vez más que las instituciones de la república estaban fracasando y que «[...] la única solución era volver a fundar el Estado» (SAFFORD y PALACIOS 2001: 336). El resurgimiento de una violencia multifacética, sumada a la ineficacia y corrupción de las ramas judicial y ejecutiva del gobierno, convencieron a los políticos de iniciar un proceso de preparación de una Constitución, la misma que fue promulgada en 1991. Los investigadores comenzaron a formular nuevas preguntas acerca de las conexiones entre la violencia y una amplia gama de instituciones, prácticas y actitudes políticas regionales y nacionales. Buscaban comprender la debilidad percibida de la sociedad civil colombiana, que no había logrado traducir la larga tradición de elecciones multipartidarias y el fuerte reparto regional del poder en una democracia efectiva y en el dominio de la ley. La nueva constitución sí tuvo en cuenta los derechos humanos de los grupos indígenas de la república y el gran electorado afrocolombiano. Pero los académicos de este país vacilaron más que los de Ecuador, Perú y Bolivia en incorporar las cuestiones del orden racial y los restos del sistema de castas colonial a su discusión de la cultura política nacional (SÁNCHEZ GÓMEZ 1987,1991; Leal BUITRAGO y ZAMOSC 1990).¹⁶ Dichos puntos serían introducidos en forma más coherente por investigadores extranjeros (RAPPAPORT 1998; WADE 1993; APPELBAUM 1999).
- 24 Las intensas comunicaciones entre los investigadores de la región andina, Europa y Norteamérica, así como la política de formación académica entre las regiones del Atlántico Norte y Latinoamérica, llevaron a una gama más amplia de temas estudiados desde la perspectiva de la cultura política. En consecuencia, ahora nuestra comprensión de la política andina en los últimos 250 años resulta considerablemente diferente de las nociones desarrolladas por varias generaciones de historiadores y científicos sociales hasta la década de 1980. Los enfoques liberal, nacionalista y marxista de la política en los Andes definieron trayectorias normativas del poder estatal, la construcción nacional, el desarrollo del imperio de la ley y la dialéctica entre instituciones políticas y sociedad civil, derivada de un conjunto limitado de modelos noratlánticos idealizados. Estos enfoques pintaron los fracasos en las trayectorias de las repúblicas andinas — la violencia, la corrupción política, las instituciones débiles y rutinariamente subvertidas, los horribles índices de pobreza que asolan la región hasta hoy, la naturaleza sexuada de las estructuras de poder, la exclusión racial y social— como un déficit y una quiebra de dichos modelos prescritos.
- 25 La perspectiva de la cultura política ayudó a historizar dichos modelos y los discursos, prácticas y constelaciones de poder asociadas a ellos. En medios históricos particulares, unas nociones específicas del Estado-nación quedaron entronizadas como normativas, como aquello que la nación sería. Esta percepción pone a la vista la plasticidad de cada

momento histórico. Estamos comenzando a percibir futuros y trayectorias diferentes del pasado adoptados por diversos actores en coyunturas críticas y durante largos lapsos de una vida tranquila, de trabajo y lucha en comunidades, cofradías, minas, ingenios azucareros, fábricas, chicherías, cuarteles, sociedades de socorros mutuos, brigadas contra incendios, colegios y todos los demás espacios de socialización política. La perspectiva de la cultura política ha sido instrumental para superar una imagen de la moderna historia política andina como la repetitiva y aburrida lucha de diversos sectores de la élite y sectores militares que combaten por el control del Estado. En esa visión gastada, los agricultores andinos, otros grupos populares y las mujeres solamente aparecían como víctimas, clientes o espectadores. El concentrarse en las actitudes y valores de diferentes grupos sociales, étnicos y de género, así como en los rituales y prácticas en la arena política y en la esfera pública, enfatiza su participación. Los mejores trabajos en la perspectiva de la cultura política en los Andes resaltan la interacción de actitudes, normas y prácticas referidas a la esfera política, con instituciones, estructuras e intereses cambiantes.

- 26 Hasta la fecha, la bibliografía se ha concentrado en un número limitado de temas y períodos de las culturas políticas andinas. Nada sorprendente es que la experiencia indígena bajo el dominio imperial español y el gobierno nacional republicano haya sido un punto focal de los estudios. Las raíces de esta bibliografía yacen en el *boom* de la antropología y la etnohistoria andinas asociado con John Murra, Tom Zuidema, Franklin Pease, María Rostworowski y sus alumnos, que intentaron descifrar — desde perspectivas teóricas sumamente distintas — el funcionamiento y la lógica interna de la sociedad y la cultura «andinas».¹⁷ Desde finales de la década de 1970 y la de 1980, estudios afines sobre la «resistencia india» crecieron a partir de una etnohistoria contestataria de los pueblos andinos. Karen Spalding fue uno de los primeros en aplicar las herramientas analíticas de Murra — reciprocidad, redistribución e intercambios verticales intraétnicos — al análisis de las comunidades andinas posteriores a la conquista, sus continuidades y rupturas en función de la sociedad y la economía, pero también de las estructuras de autoridad y religión (SPALDING 1973; 1984, en especial capítulos 7 y 8). Tristan Platt (1982) insertó hasta la comunidad andina más «tradicional» en el campo de la política y la formación del Estado-nación al enfatizar el efecto que las distintas políticas estatales tuvieron sobre las comunidades de Chayanta: desde el «pacto» colonial a la desvinculación de las propiedades comunales y el comercio libre de granos después de 1874-78.
- 27 En la década de 1980, la bibliografía sobre la resistencia y la rebelión indígena gradualmente cambió de énfasis; pasó de subrayar las cuestiones económicas y sociales a resaltar la lógica cultural detrás de la movilización de las comunidades andinas (O'PHELAN 1985).¹⁸ *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 19th to 20th Centuries*, el volumen editado por Steve Stern en 1987, incluía diversas perspectivas de la participación campesina; dichas perspectivas iban desde la economía política y el análisis de redes sociales, a interpretaciones íntegramente semióticas y culturalistas, como las de Jan Szeminski y Frank Salomon. En la introducción, Stern mismo sentaba el tono al fusionar la economía política con la lógica de unas nociones andinas históricamente específicas del gobierno legítimo en las movilizaciones campesinas del siglo XVIII (STERN 1987b).¹⁹
- 28 Desde finales de la década de 1980, el giro culturalista ha llevado esta tendencia considerablemente más allá; así, da peso a los proyectos y actividad política indígena.

Los antropólogos han afirmado con suma audacia trayectorias distintas y parcialmente autónomas en el imaginario político posconquista y poscolonial de los pueblos andinos. Joanne Rappaport (1998) mostró cómo los Páez de la región colombiana del Cauca construyeron su propia identidad posconquista mediante la memoria oral y escrita, aparentemente fusionando las dos, y a través de estos procesos formularon proyectos políticos autónomos repetidas veces. En su ambiciosa etnografía e historia del pueblo k'ulta del altiplano boliviano, Thomas Abercrombie usa la noción de «memoria social» para sugerir cómo la comunidad constantemente ha regenerado su propia identidad cultural, social y política, delimitada fuertemente de los forasteros mistis y cholos mediante prácticas culturales y constelaciones de poder asimétricas. Al mismo tiempo los k'ultas hicieron frente a la estructura de poder y la cultura dominadas por los hispanos del régimen colonial y la nación boliviana. Esto involucra a los k'ultas en una «intercultural» boliviana, participando voluntariamente o no en relaciones de poder asimétricas e intercambios simbólicos y materiales (ABERCROMBIE 1998:109-25; 1991: 95-130). Tanto Rappaport como Abercrombie incorporan plenamente los cambios dinámicos en los valores y prácticas que subyacen a las culturas políticas de los pueblos nativos. Y, sin embargo, ellos insisten más que la mayoría de los historiadores en una integridad esencial (para no decir separación) de los cuerpos políticos nativos dentro de estados hispanizados coloniales y nacionales.

- 29 Muchos estudios de los pueblos nativos en las culturas políticas andinas se concentran de un lado en las negociaciones, los pactos, al igual que en las cuestiones de inclusión y exclusión; así como, del otro, en las representaciones de la raza y los órdenes raciales. Una serie de investigadores —asociados a menudo con la escuela de historia latinoamericana de Yale— adoptan un enfoque gramsciano de los estudios subalternos, resaltando el papel político vital que los pueblos andinos han desempeñado, tanto en mantener como en subvertir los ordenamientos colonial y nacional (cf. MALLON 1994). Ellos subrayan una creciente diferenciación interna entre los grupos indígenas (explicada a menudo como formación de clase), las alianzas de la élite nativa con los contendores hispanos por el poder y el papel vital de los «intelectuales orgánicos» para los «procesos contrahegemónicos» de los andinos. Lo más importante es que han resaltado la disminuida autonomía política de los pueblos indígenas andinos a medida que los Estados-nación se consolidaban en la segunda mitad del siglo XIX. Florencia Mallon ha sugerido que en las crisis de la formación del Estado-nación poscolonial en Perú, ciertos grupos de andinos desarrollaron un proyecto nacional propio. Obligados a forjar alianzas con campesinos movilizados, los sectores hispánicos de la élite hicieron concesiones a los imaginarios nacionales subalternos. Luego de la crisis, sin embargo, las élites peruanas reprimieron a sus antiguos aliados. Mallon y otros que redactan en esta corriente describen trayectorias rotundamente disyuntivas para los regímenes poscoloniales latinoamericanos: el «dominio hegemónico» basado en la inclusión y la aceptación parcial de las demandas de los grupos subalternos, o su represión para apuntalar regímenes exclusivistas y neocoloniales (MALLON 1992: 35-53; 1995. THURNER 1997).²⁰

- 30 Los autores difieren bastante en torno a exactamente qué hace que un régimen sea hegemónico.²¹ Las políticas alternativas de la élite para con los pueblos indígenas son igualmente problemáticas: de un lado, el desmantelamiento liberal de las autoridades e instituciones políticas étnicas; y, del otro, las políticas nacionalistas indigenistas resurgidas a partir de la década de 1890, que inscribieron imágenes racializadas de los

«indios» en la legislación protectora, entre ellas el reconocimiento de la tenencia comunal. Aún más, el enfrentamiento con la política republicana por parte de las comunidades andinas no estalló repentinamente en las crisis de la formación del Estado-nación. Estudios recientes muestran que se trataba de un proceso en curso que conllevaba tanto pérdidas —por ejemplo, la política divisiva dentro de las comunidades y entre ellas— como ganancias. Las nuevas formas de asociación promovidas en algunas regiones — primero por los liberales y, posteriormente, por los anarquistas, socialistas, comunistas, populistas y la Acción Católica—, fortalecieron las identidades comunales y los movimientos sociales nativos (DIEZ HURTADO 1998: capítulos 4-8; CLARK 1998: cap. 6; JACOBSEN 1997; JACOBSEN y DIEZ HURTADO 2002; GOTKOWITZ 1998).

- 31 El lugar de los pueblos nativos en los cuerpos políticos andinos poscoloniales, asimismo, dependió de cómo superaron el proyecto civilizador borbónico y qué papel asumieron durante la lucha contra España mediante las insurgencias en búsqueda de la independencia. Fuera de las tendencias demográficas y las presiones económicas, esto varió considerablemente entre los territorios andinos, dependiendo de la fortaleza de las instituciones comunales y qué tan esenciales resultaban su existencia para el Estado y las élites coloniales: por lo general más en el sur (desde el Perú central hasta el altiplano boliviano) que en el norte. Los proyectos políticos indígenas y las alianzas multiculturales con participación y liderazgo nativo significativos fueron reprimidos cada vez más. Y, sin embargo, en muchos lugares las autoridades y comuneros nativos desarrollaron una nueva cultura de la política, imbuyendo unas nociones actualizadas de antiguos derechos con prácticas rituales y significados influidos por la Ilustración.²²
- 32 Las personas de ascendencia africana también desempeñaron un papel importante en las culturas políticas andinas, en particular antes de la década de 1850. La esclavitud les había privado en gran medida de los privilegios y organizaciones corporativos que hacían de los andinos un factor tan formidable en el arte de gobernar de las élites políticas andinas, coloniales y republicanas (O'PHELAN 1994). Pero en las áreas urbanas y rurales de la costa atlántica colombiana y en el valle del Cauca (Esmeraldas, Ecuador), así como a lo largo de toda la costa peruana, habían realizado actividades organizativas autónomas —en gremios, cofradías y cabildos, caseríos autónomos, sociedades cimarronas y grupos de bandoleros— que hicieron de ellos una fuerza con la cual contar. Estudios recientes han mostrado cómo hicieron frente a la política y ley excluyentes impugnando códigos de honor hispanos, asumiendo papeles importantes en las milicias en la tardía colonia y la era de la independencia, forjando alianzas con facciones políticas de la élite, combatiendo en campañas electorales urbanas y asumiendo la responsabilidad para la emancipación de la esclavitud en sus propias manos.²³
- 33 Después de 1850, la política racial de la élite liberal planteó una difícil coyuntura para las personas de ascendencia africana. Los imaginarios raciales de las élites nacionales de Colombia, de un lado, así como de Ecuador, Perú y Bolivia, del otro, tomaron distintos cursos luego de la emancipación. En Colombia, los liberales adoptaron la noción de crear una nación hispano-mestiza andina cada vez más blanca, reemplazando demográficamente a la población nativa en la sierra central. Las grandes poblaciones afrocolombianas fueron vistas como unos peligrosos forasteros a ser marginados y reprimidos, o cuya existencia debía negarse en la medida de lo posible (APPELBAUM 1999; LARSON 1999: 580-81; SAFFORD 1991). En las otras repúblicas andinas, las élites expurgaron a las personas de ascendencia africana en forma más plena de su nación imaginada, en

tanto que vacilaban en lo que respecta al «problema indígena» en torno a proyectos liberales «civilizadores» y políticas proteccionistas neotradicionales. La bibliografía sobre las representaciones que la élite tenía de la raza en los Andes poscoloniales viene contribuyendo mucho a la comprensión de los cambiantes ordenamientos raciales entre la era liberal y la de los Estados intervencionistas, con su retórica del nacionalismo populista.²⁴

- 34 Las normas de género y su negociación o subversión han tenido un papel vital en la construcción del poder en el área andina. En una compleja asociación con la doctrina católica y la religiosidad popular, las normas del comportamiento adecuado para los hombres y mujeres establecieron un vínculo metafórico entre las nociones del honor individual y la moralidad, con la construcción del poder legítimo. En el tardío período colonial y las primeras décadas después de la independencia, los papeles públicos de las mujeres respetables estuvieron principalmente circunscritos a la esfera de las actividades eclesiásticas. Sin embargo, las insurrecciones tardo-coloniales, las revoluciones de la independencia y las guerras civiles posteriores vieron a las mujeres asumiendo papeles críticos, cuasi públicos en las pugnas locales y nacionales por el poder. La opinión respetable contemporánea glorificó a las mártires de la independencia puras y virtuosas. No obstante hay que considerar que se trataba la actividad política de las mujeres — como la de Micaela Bastidas y Bartolina Sisa durante la Gran Rebelión (1780-82), así como «La Mariscala» (la decidida esposa del Presidente peruano Agustín Gamarra) —, con desdén o condena moral. Fueron sólo las posteriores corrientes populares, nacionalistas y feministas las que subrayaron su importancia. Como mostrase Sarah Chambers (2001), si bien las mujeres fueron excluidas de la participación política formal, su papel como asesoras detrás de bambalinas, como amigas que daban consejos desde una perspectiva femenina, podía ser aceptable y efectivo. Contra las normas estrechamente trazadas por la élite, el protagonismo de las mujeres en la defensa de la comunidad y la familia de autoridades, hacendados o comerciantes abusivos y las injusticias de la esclavitud, tenía una larga tradición entre las personas de color de los Andes (HÜNEFELDT 1994: 76-85; SILVERBLATT 1987: cap. 10).
- 35 La «domesticación» de la mujer y el republicanismo patriarcal del siglo XIX tuvieron vagos ecos en la bibliografía sobre los Andes. Con todo, la transición no fue tan drástica como la de algunas de las naciones nortatlánticas, para las cuales se habían preparado estos modelos. Los liberalismos andinos dieron a los roles de género polarizados una nueva urgencia para la formación de la nación y el logro de la modernidad. Hay que notar que, aunque retiraban parte de los impedimentos legales y educativos para la participación cívica de las mujeres, sin embargo la opinión de la élite les asignaba funciones especiales en torno al progreso moral de la nación (BARRAGÁN 1999:33-38; DENEGRI 1996; HÜNEFELDT 2000; MANARELLI 1999). La bibliografía sugiere que ya para 1920, unos sectores estratégicos de mujeres populares —como las placeras y las chicheras— hacían frente a las autoridades políticas y las estructuras de poder masculino apelando a su importancia para la nación, la justicia social y unas nociones de «respeto» ocupacional que contravenían los códigos de honor racializados de la élite (DE LA CADENA 2000: cap. 4; GOTKOWITZ 1998).
- 36 La compleja relación entre republicanismo, gobierno constitucional y regímenes personalistas y autoritarios también es crucial para el estudio de la cultura política en los Andes. Por mucho tiempo, los ciudadanos de las repúblicas andinas no vieron automáticamente a caudillos militares o civiles como antidemocráticos. Y si bien hay una

larga tradición de estudios constitucionales andinos formalistas, hasta la fecha pocos investigadores se han aproximado a las trayectorias legal y constitucional de las repúblicas desde una perspectiva social y cultural. Para el período colonial fueron pioneros los estudios de John Leddy Phelan sobre la burocracia, la ley, el gobierno y la sociedad patrimoniales en Quito del siglo XVII, y acerca de la vinculación entre el movimiento social y la defensa de los derechos «constitucionales» en la rebelión de los comuneros de Nueva Granada en 1780 (PHELAN 1967, 1978).²⁵ Para el período republicano, la noción de la «modernización tradicional» de Fernando de Trazegnies (1992) resalta la repetida práctica andina de llevar los códigos legales al ámbito más «moderno» (a menudo definido por élites extranjeras) como un medio de fortalecer las atrincheradas constelaciones de poder y ordenamientos socioétnicos.

- 37 *Modernidad e independencia*, de François Xavier Guerra (1993), desplazó el énfasis en la historia política latinoamericana al combinar temas constitucionales, filosofía política e ideología con el estudio de la sociabilidad y la esfera pública. Guerra nos ayuda a comprender los nuevos cuerpos políticos en relación con la ideología liberal expresada a través de la Constitución y la práctica política²⁶. Recientes estudios mostraron, para Perú y Bolivia, que la justificación de la mayoría de las revoluciones decimonónicas fue la defensa de la Constitución. Los caudillos afirmaban rutinariamente que deseaban un sistema republicano estable y genuinamente republicano, y acusaban a sus predecesores de despotismo y de elecciones fraudulentas (ALJOVÍN 2000; IRUROZQUI 2000).²⁷ Otros estudios brindan percepciones de la construcción social y cultural de los regímenes caudillistas: el papel central que tenían aspectos como la construcción de coaliciones, el ganar el control de los espacios locales a través de jerarquías de autoridades subalternas y el expresar las expectativas y los valores de los grupos populares (DE LA FUENTE 2000; WALKER 1999).²⁸
- 38 Desde la década de 1990, los estudios electorales se han vuelto importantes para comprender la política latinoamericana del siglo XIX. Hasta ese entonces los investigadores habían visto a la mayoría de las elecciones anteriores a 1930 como asuntos arreglados, con una participación popular minúscula sin importancia alguna. Buena parte de esa crítica está justificada. Ello no obstante, las elecciones crearon un espacio público y forzaron a los caudillos y a los partidos oligárquicos a efectuar campañas y crear organizaciones políticas.²⁹ En la década de 1870, por ejemplo, los políticos peruanos invirtieron considerables esfuerzos en campañas electorales y muchos mestizos, personas de ascendencia africana y nativos andinos tomaron parte aun cuando no podían votar (MCEVOY 1997, 1999; MÜCKE 1998b). Hay que notar que, en las repúblicas andinas poscoloniales, las elecciones eran la única forma de adquirir un poder legal y legítimo. En las tradiciones tanto tocquevilliana como marxista, la interpretación de los fenómenos de los medios de comunicación y de las actividades asociativas «modernas» son considerados vitales para la democracia o los regímenes hegemónicos. Dadas las dificultades de transporte, las bajas tasas de alfabetismo y las pretensiones habituales de la Iglesia católica por cubrir la necesidad de comunicación pública no gubernamental, la esfera pública y la sociedad civil — en tal sentido moderno— permanecieron débiles en las repúblicas andinas durante largo tiempo. Ellas quedaron detrás de otras sociedades latinoamericanas incluso durante la era liberal posterior a 1850, cuando centenares de nuevas organizaciones civiles se fundaron tan sólo en Perú, desde brigadas de bomberos a asociaciones de ayuda mutua, sociedades filarmónicas y clubes electorales (FORMENT 1999, 2003).³⁰ Pero los espacios más

informales y populares para la formación de las opiniones públicas siguieron floreciendo, desde las asambleas de las comunidades y las chicherías campesinas, hasta las ferias y fiestas religiosas y civiles.³¹ Estos espacios brindaron oportunidades para discutir cuestiones públicas y definir proyectos comunes. Y, sin embargo, hicieron que el acceso a las esferas del poder dominadas por la élite quedara esencialmente limitado a los vínculos de clientelaje.

- 39 Las esferas públicas descentradas plantean el problema de los orígenes regionales o locales de los Estados-nación andinos y las pugnas consiguientes en torno a ellos. En Colombia, las élites regionales encontraron los medios con los cuales incorporar la sociedad civil que no era de élite, incluso a mediados del siglo XIX, consolidando así su poder con respecto al débil gobierno central de Bogotá. En Ecuador, el cambio de una lucha por el poder entre una élite regional tripartita (Quito, Cuenca, Guayaquil) a una pugna bipolar entre Quito y Guayaquil durante las masivas transformaciones políticas ocurridas entre el régimen modernizador católico de García Moreno (1860-75) y la revolución liberal de Eloy Alfaro de 1895, estuvo acompañada por desarrollos regionalmente diferenciados de las comunicaciones y las sociedades civiles. Los más dinámicos e integradores se dieron en la costa (AYALA MORA 1994: 69-71). Para controlar la organización autónoma y las esferas de opinión populares, las diversas élites regionales peruanas dependieron cada vez más de conexiones con el Estado central. Pero justo cuando éste comenzaba a ganar fuerza —primero brevemente en la década de 1870, y luego cada vez más después de 1895—, fue adoptando también una actitud más ambivalente con respecto a las pretensiones de las élites regionales, vistas cada vez más como «feudales» y antinacionales. Recientes estudios han resaltado la necesidad de visualizar la formación de los Estados-nación andinos desde una perspectiva menos centralista, prestando más atención a las construcciones regionales y locales de la nación y sus enfrentamientos con el Estado (NUGENT 1997: 11-13, 315-23; ROLDÁN 2002: 298).
- 40 La cultura popular —su segmentación o hibridación regional, social y étnica— ofrece percepciones de la formación de los imaginarios políticos nacionales. ¿Dónde y cuándo fue que diversas tradiciones populares —desde la música a la comida, los deportes, el habla y las prácticas religiosas— fueron ampliando la arena política al subvertir las nociones que la élite tenía de la conducta pública apropiada? ¿Cuándo fue que la «sociedad educada» adoptó elementos de las tradiciones populares andina, africana o china? ¿Acaso las élites reconocieron abiertamente los orígenes étnicos o de clase baja de dichas prácticas, o fue tal vez que intentaron neutralizar sus potenciales connotaciones *declassé* y desestabilizadoras? Es más, ¿cuándo y cómo fue que las élites, el Estado, la Iglesia católica o los mercados de mercancías y culturales afectaron a tradiciones culturales populares específicas? Sabemos mucho más sobre el efecto que la élite tuvo en la cultura popular, que acerca del impacto de esta última sobre las prácticas y la identidad de aquélla. Las diversas constelaciones de poder regionales y nacionales, y las formas de resolución de conflicto, configuraron el momento y las modalidades de la incorporación de las tradiciones populares a las prácticas de la élite. Al igual que en las trayectorias de raza y nación, es plausible que en los Andes del norte, sobre todo en Colombia, las élites hayan adoptado elementos de la cultura popular —desde las *arepas* hasta la cumbia— antes (o por lo menos más abiertamente) que las de los Andes del Sur. Después de 1930, el nacionalismo autoritario y el intervencionismo estatal se combinaron para regular y modernizar cada vez más aspectos del

comportamiento y las prácticas populares. Este período marcó una decisiva ola en la «folclorización» de las tradiciones ceremoniales y artísticas indígenas y africanas, como por ejemplo la fiesta del Inti Raymi incaico del Cuzco. Sin embargo, la apropiación, reinterpretación y neutralización cultural por parte de la élite de la cultura popular fue un proceso prolongado que tocó distintas tradiciones en diferentes momentos. Por ejemplo, el Señor de los Milagros —de origen sincrético prehispánico y afroperuano— pasó a ser la devoción católica más popular auspiciada por la élite en Lima, no más allá de 1920. No obstante, incluso a mediados de la década de 1970, después de años de migraciones masivas de la sierra, la música andina sólo podía escucharse en las estaciones radiales limeñas entre 5 y 7 a. m., desapareciendo de las ondas radiales durante el resto del día, cuando la sociedad «respectable» escuchaba la radio. Así, los analistas de la cultura política en los Andes deben considerar cuidadosamente el momento y las modalidades de los desplazamientos en la cultura popular antes de vincularlos con cambios en la relativa inclusión de las estructuras de poder.

- 41 Los capítulos de este libro tocan muchos de los temas aquí presentados. Ellos contribuyen a una nueva comprensión que va surgiendo rápidamente acerca de cómo, en los últimos 250 años, las culturas políticas andinas se formaron, fueron desafiadas y se reformaron. En esta introducción buscamos esbozar los contornos de una perspectiva pragmática de las mismas. Sigue Alan Knight con una objeción de principio, resaltando los problemas de esta perspectiva. Esperamos haber mostrado que no todos los escritos sobre cultura política son iguales. Recordemos los giros desde el origen del concepto en la teoría conductista de la ciencia política en la década de 1960, dentro del paradigma de la modernización, a una perspectiva más interpretativa, cualitativa e historizante hoy adoptada por historiadores y antropólogos. Este giro conlleva sus propios riesgos. La perspectiva pragmática de la cultura política que aquí proponemos debe navegar entre el «reduccionismo cultural» y el «voluntarismo mecanicista». Un curso semejante presagia el traspasamiento conceptual y metodológico de fronteras, que tan importante fue en la obra de Max Weber. Ello es visible en los mejores estudios de la cultura política en los Andes.

NOTAS

1. Para un enfoque procesal del poder véase WOLF 1999, en especial el capítulo 1.
2. Por supuesto que los linajes teóricos de los enfoques de la historia de la política y el poder en Latinoamérica son considerablemente más complejos. El impacto (o ausencia) de las ideas foucaultianas y posmodernas sobre los practicantes de cualquiera de los grupos de enfoques crea, en especial, una línea divisoria que separa a los investigadores entre aquellos que postulan que a la historia le interesan fundamentalmente las representaciones disputadas, y aquellos que creen que detrás de dichas representaciones sigue existiendo una «realidad» que importa (aunque sea objetivamente incognoscible).

3. El estudio fecundo de esta escuela fue el de Adorno y otros, *The Authoritarian Personality* (1950); para una actualización de este enfoque, que incorpora recientes estudios psicológicos sobre el desarrollo emocional, véase HOPF y HOPF 1997, en especial el capítulo 3.
4. Para un célebre ejemplo latinoamericano véase PAZ 1967 [1950].
5. Para un examen reciente del concepto de Almond y Verba referido a Colombia véase JAIMES PEÑALOZA 2000.
6. Véase, por ejemplo, PYE y VERBA 1965; PYE 1962; ECKSTEIN 1966; BERG-SCHLOSSER 1972. Para aplicaciones tempranas de la cultura política a América Latina véase FITZGIBBON y FERNÁNDEZ 1981, y las contribuciones a TOMASEK 1966.
7. Para la década de 1990 había señales de un renacer, pero con pocas referencias al nuevo enfoque de la cultura política que venía desarrollándose en la historia y la antropología; véase, por ejemplo ECKSTEIN 1992; THOMPSON, ELLIS y WILDAVSKY 1990.
8. Para una clasificación más detallada de las críticas véase ALMOND 1993b: 16-17.
9. Entre las voces críticas consúltese PATEMAN 1971; Wiatr 1980; MULLER y SELIGSON 1994; para un examen de los casos originales de ALMOND y VERBA a la luz de las críticas véase ALMOND y VERBA 1980.
10. Para sus efectos en la historia véase APPLEBY, HUNT y JACOB 1994:207-217; NOVICK 1988, capítulo 15.
11. GEERTZ 1973: 3-30; para las aplicaciones a la historia de la cultura política véase GENDZEL 1997: 233-35; para una relación crítica de las recientes nociones de cultura entre los antropólogos culturales norteamericanos véase KUPER 1999, en especial los capítulos 3-7; para la cultura como praxis véase ORTNER 1984.
12. Entre los trabajos fecundos sobre el republicanismo tenemos BAYLIN 1967; POCKOCK 1975; y WOOD 1992.
13. Véase también CHARTIER 1991; FURET 1981.
14. Compárese con la discusión que Darnton (1991) hace de Baker y Chartier.
15. Para una crítica de los conceptos autorreferenciales de cultura véase KUPER 1999: *pássim*; para una aproximación antropológica pragmática a la cultura política que une [*bridging*] las dimensiones simbólicas y sociales véase ADLER LOMNITZ y MELNICK 2000: 1-16; véase también TEJERA GAONA 1996.
16. Para diferentes enfoques de la violencia véase BERGQUIST y PEÑARANDA 1992.
17. Para un examen global de estas bibliografías véase SALOMON 1982: 75-128; 1985: 79-98; 1999: 19-95. Cf. también POOLE 1992: 209-45.
18. Un predecesor significativo fue CONDARCO MORALES 1965.
19. Véase también SZEMINSKI 1984; el precursor de las interpretaciones culturales de la Gran Rebelión fue John Rowe (1954).
20. Para la sierra occidental de Guatemala (refiriéndose expresamente a los modelos historiográficos andinos) véase GRANDIN 2000.
21. Para una comparación perceptiva de una amplia gama de distintos tipos de conformación estatal en el siglo XIX, basada en diversas formas de relación entre el Estado central, los militares y los grupos populares durante las guerras externas y civiles, véase LÓPEZ-ALVES 2000: capítulo 1, la conclusión y (sobre Colombia) capítulo 3; para anécdotas sarcásticas y erudición lingüística como herramientas de hegemonía entre los políticos colombianos del XIX (sobre todo los conservadores) véase DEAS 1993, en especial la p. 45.
22. Cf. WALKER 1999: cap. 3; O'PHELAN 1985: cap. 5, 1987, 1994; SERULNIKOV 1996 y el artículo en este volumen; THOMSON 1996.
23. Compárense los artículos de Garrido y Helg en este volumen: además cf. AGUIRRE 1993, en esp. caps. 6 y 7; BLANCHARD 1992: cap. 5; HELG 1999; HÜNEFELDT 1994.

24. Véanse los artículos de Larson y Gotkowitz en este volumen; MÉNDEZ 1993, en especial capítulos 6 y 7; DE LA CADENA 2000; una nota de advertencia sobre el racismo esencialista de la élite en MÜCKE 1998a.
25. Para interpretaciones recientes de los comuneros véase MCFARLANE 1993: 64-71.
26. Para los Andes véase DEMÉLAS-BOHY 1992; GARRIDO 1993; en torno a los símbolos nacionalistas y republicanos en la Nueva Granada independiente véase KÖNIG 1994.
27. Sobre la violencia como parte de la política democrática en Colombia véase PÉCAUT 1996, en especial p. 17
28. Compárese con unas notables similitudes en la construcción de un dictador en KERSHAW 1999.
29. Entre numerosos estudios sobre las elecciones y el sufragio en el siglo XIX véase BARRAGÁN 1999; IRUROZQUI 2000; PELOSO 1996; los artículos de Gabriella Chiaramonti, Marie-Danielle Demélas-Bohy en ANNINO 1995; para Latinoamérica en general Sabato 1998, 1999, 2001; POSADA-CARBÓ 1996b.
30. Para el desarrollo de asociaciones católicas progresistas y la sociabilidad en Antioquia véase LONDOÑO-VEGA 2002, en especial pp. 299-315.
31. Sobre las chicherías véase RODRÍGUEZ y SOLARES 1990; para las redes de opinión pública femeninas véase CHAMBERS 1999, cap. 3 y pp. 220-21; ÁGUILA 1997; véase también el capítulo de Jacobsen en este volumen.

-II- ¿Vale la pena reflexionar sobre la cultura política?

Alan Knight

- 1 Discutir la «utilidad» de los conceptos es una empresa difícil, pues — con el perdón de los economistas neoclásicos — ésta es una idea subjetiva que varía según los intereses y perspectivas de distintos científicos sociales.¹ Si alguien cree que las mejores explicaciones de la historia son la Divina Providencia o el Espíritu del Mundo hegeliano, es improbable que las evidencias empíricas le convenzan de lo contrario. Además, los historiadores pueden ser bastante laxos con sus conceptos en mucho mayor medida que la generalidad de los científicos sociales, no examinándolos ni esclareciéndolos adecuadamente.

El concepto de cultura política

- 2 Si vamos a evaluar la utilidad de la «cultura política» en el contexto latinoamericano, necesitamos contar primero con alguna noción de qué significa. Infortunadamente, por rica que haya sido desde el punto de vista de sus ejes y descubrimientos empíricos, la reciente explosión de la historia «cultural» ha enturbiado las aguas conceptuales en lugar de esclarecerlas.² Así, la «nueva historia cultural» no ha logrado generar un consenso claro en torno a la «cultura política». Su afán «imperialista» de reunir todas las actividades históricas humanas en su amplio regazo tal vez sea correcto, pues toda actividad humana ciertamente es «cultural», en el sentido de que está mediada por palabras, ideas, símbolos, prácticas discursivas, etc. (VAN YOUNG 1999: 247).³ Pero ésta es una forma de imperialismo autoderrotista que al incluir todo no excluye nada y, por ende, carece de toda discriminación —y la única cosa que los conceptos útiles debieran hacer es discriminar— (KNIGHT 2002). Si todas las actividades humanas son culturales, el adjetivo calificativo clave es «político»; de ahí que «cultura política» se refiera a todas las formas de actividad política, por oposición a —digamos— las económicas o estéticas.
- 3 Los científicos políticos que adoptan el término por lo menos brindan definiciones más claras, a las que merece prestarles la atención. Subrayo este punto porque mi crítica de

la «cultura política» ha sido vista como una suerte de carga, lanza en ristre, en contra de antiguos molinos de viento (por ejemplo, ALMOND y VERBA 1963).⁴ En realidad, los molinos en modo alguno son todos antiguos.⁵ Ciertamente no son imaginarios y, sean cuales fueren sus defectos, por lo menos presentan un perfil claro y estable en el horizonte, que es más de lo que puede decirse de algunos de los fuegos fatuos de la nueva historia cultural, que a menudo convierten la oscuridad y la inconsistencia en una virtud. Es más, los científicos sociales cuentan con recursos metodológicos de los que los historiadores —ciertamente los de Latinoamérica en el siglo XIX— carecen por completo: por ejemplo, información de muestreos y la observación participante, que les permite hacer «operativo» el concepto en formas que los historiadores no pueden (cf. SELIGSON 2000: 5-30).

- 4 Las definiciones de la cultura política varían, pero una que por lo menos tiene el mérito de la amplitud reúne las «[...] propensiones subjetivas, el comportamiento mismo y el marco en el cual la conducta tiene lugar» (WELCH 1993: 6, citando a Alfred Meyer). No me parece que esto sea radicalmente distinto —aunque tal vez sí sea algo más específico— de la definición que diera Keith Baker, citada a menudo por los historiadores con aparente aprobación (BAKER 1987: XII). Por lo tanto, la cultura política incorpora las actitudes subyacentes (por ejemplo, la venalidad, la mentalidad pueblerina, el machismo), la conducta concreta (como las revueltas de cuartel, las elecciones amañadas) y el marco (¿institucional?) dentro del cual se da tal comportamiento (v. g., un gobierno autoritario o pretoriano).⁶ Sin embargo, ella usualmente se asocia con la primera, y no únicamente en el texto clave de Almond y Verba.⁷ Esta asociación parece ser semánticamente válida, en la medida en que «cultura» implica creencias y actitudes duraderas, en tanto que la «conducta misma» puede incluir eventos discretos, adaptables a explicaciones bastante distintas (no culturales), y «el marco» nos lleva a macroexplicaciones que de igual modo no conllevan necesariamente implicaciones «culturales».
- 5 Estos diversos puntos de vista pueden convergir en un mismo fenómeno histórico, pero su enfoque es algo diferente. Por ejemplo, si decimos que durante el Porfiriato (1876-1911), las elecciones mexicanas eran arregladas, corruptas y de poca importancia, podríamos encuadrar tal enunciado (a) en función de propensiones culturales/subjetivas («los mexicanos eran/estaban culturalmente afines/acostumbrados/adaptados a tales elecciones»);⁸ (b) desde el punto de vista del «comportamiento mismo» («en las elecciones pocos votaban, y quienes lo hacían habían sido intimidados»); o (c) en cuanto al «marco» («el gobierno de Díaz habitualmente arreglaba las elecciones»).
- 6 Aunque estas tres perspectivas son compatibles, ellas enfocan lo que se ha de explicar desde direcciones distintas; podríamos, en efecto, decir que la primera sería preferida por el historiador cultural, la segunda por el historiador narrador-político, y la tercera por el historiador político-institucional. O también, que si bien un científico político «culturalista» podría suscribir (a), un teórico de la elección racional preferiría (b) y (c) por encima de (a).
- 7 Si bien estos tres enunciados son potencialmente compatibles, su relación lógica es asimétrica. Aunque (a) parecería necesitar a (b), puesto que por definición las «propensiones subjetivas» deben determinar la conducta, (b) no requiere a (a) dado que una propensión es «la cualidad de estar dispuesto a hacer algo»,⁹ ya que la conducta no tiene por qué verse como algo que surge de propensiones previas: un mexicano que no

votaba no lo hacía tal vez por enfermedad, intimidación, soborno, una percepción racional de que el sufragio era algo fútil, o bien porque tenía algo más importante que hacer en ese día. Ninguno de estos motivos necesita de una propensión subjetiva. Hay cierto respaldo psicológico para mi argumento. Stuart Sutherland distingue una tendencia universal a adscribir el comportamiento de la persona a los rasgos o predisposiciones de su personalidad antes que a su situación, de ahí que el «[...] error [de] atribuir un acto a la disposición de una persona antes que a la situación sea extremadamente común» (1992:192-93). De modo que podemos — y usualmente debiéramos— analizar la conducta sin asumir propensiones subjetivas. La razón de ello es simple: podemos efectuar abundantes observaciones de la conducta, pero usualmente adivinamos las propensiones subjetivas; de hecho, cuando adivinamos podemos simplemente inventarlas. Después de todo, algunas de ellas son difíciles de captar, incluso en el mundo actual, cuando contamos con la ayuda de los datos de muestreos y la observación participante. No me refiero a propensiones transitorias y específicas — por ejemplo, cómo podría votar un mexicano en las elecciones de mañana —, sino más bien a aquel tipo de inclinaciones profundas y duraderas que por lo general pasan como una cultura política. Los intentos hechos por calibrar la tolerancia, la confianza o el compromiso democrático no son del todo convincentes. Y la tarea resulta mucho más difícil, y es en muchos casos insuperable, si lo que intentamos medir son las propensiones subjetivas de, digamos, el campesinado insurgente en la Latinoamérica del siglo XIX (VAN YOUNG 1990: 133-59). Cuando los campesinos de Comas resistieron al invasor chileno durante la Guerra del Pacífico, ¿lo hicieron para proteger la *patria* peruana o su propio patio trasero? ¿Su resistencia fue acicateada por un (¿proto?) patriotismo — un rasgo cultural compartido —, o por la autopreservación inmediata? Me parece que las evidencias no permiten extraer una conclusión sólida en cualquiera de ambos sentidos.¹⁰

- 8 De modo que aún si dichas propensiones existieran (y podría no ser así), ellas siguen siendo oscuras. El mejor enfoque es analizar la conducta concreta, que es lo que los historiadores por lo general hacen: registran personas trabajando, comerciando, contrayendo matrimonio, siendo padres, luchando, emigrando y así sucesivamente. La conducta, el comportamiento político incluso, puede revelar patrones distintivos: la participación o la abstención electorales, los cabildeos, juicios, tomas de tierras, huelgas, huidas, motines y rebeliones.¹¹ Sin embargo, es usualmente poco lo que se gana atribuyendo dicha conducta a unas propensiones subyacentes: es casi tan útil como la explicación que Aristóteles hiciera de la gravedad: las cosas caen porque está en su naturaleza hacerlo. En realidad, las evidencias históricas de las supuestas «propensiones subyacentes» son, por lo general y principalmente, conductuales. Vemos una serie de rebeliones en Morelos o Juchitán y concluimos que los morelenses o juchitecos son un grupo de rebeldes —como Díaz mismo anotara, «esos vagos del sur son duros» (WOMACK 1968: 20). Mas invocar la disposición rebelde de los morelenses como la causa de la insurrección zapatista sería un argumento peligrosamente circular. De ahí que los enunciados acerca de la cultura política usualmente sean *en el mejor de los casos descriptivos*: denotar una cultura política particular como —digamos— rebelde, deferente, democrática, corrupta o violenta es una forma abreviada de decir que el grupo en cuestión tiende a *comportarse* en formas discerniblemente rebeldes, deferentes, democráticas, corruptas o violentas.

- 9 Ahora bien, esta taquigrafía puede ser inofensiva e incluso útil en algunas oportunidades. La «cultura política» no puede hacer mucho daño mientras se la use en forma *puramente descriptiva*. Sin embargo, me parece que debemos establecer unos criterios elementales antes de saltar de los fragmentos del comportamiento a unas nociones de una «cultura» de la *gestalt*. En general asumo que un patrón de actos recurrentes denota un comportamiento, y que un patrón de comportamiento recurrente (esto es un montón de actos cumulativos), evidente a lo largo del tiempo y tal vez del espacio, puede ser aludido *descriptivamente* como una cultura (cf. KNIGHT 1996: 5-30). Una revuelta singular no indica una cultura rebelde. Y la intención de votar por un partido en especial denota mucho menos —para volver a los muestreos actuales— una cultura particular. (Dicho sea de paso, sugiero que los métodos de muestreo sirven sobre todo para establecer precisamente tales intenciones singulares y específicas, y mucho menos para revelar rasgos culturales supuestamente profundos. Pueden predecir el resultado de una elección inminente, pero todavía tienen que mostrar que pueden predecir a — digamos — un colapso democrático sistémico). Para que podamos usar «cultura» como una abreviación de patrones conductuales recurrentes, incluso en el sentido puramente descriptivo arriba esbozado, debe mostrar tanto *durabilidad* como *prominencia*.
- 10 Con *durabilidad* simplemente quiero decir que debe perdurar: la cultura no es un fenómeno de tipo transitorio y pasajero. Por libres y justas que hayan sido las últimas elecciones y por masivo que haya sido el sufragio, sería prematuro hablar de una «cultura política democrática» en un país en el cual los militares acaban de regresar a sus cuarteles hace apenas unas semanas. (De ahí que, en Latinoamérica, los debates actuales hayan pasado de discutir la «transición» democrática a evaluar la «consolidación» democrática.) La afiliación a los partidos políticos —el «arco liberal» del México decimonónico, el «sólido norte aprista» en Perú— implica una lealtad consistente a lo largo del tiempo, a veces frente a los desafíos y la represión, y no un cálculo transitorio —¿una elección racional?— (BRADING 1975: 96; KLARÉN 1975: caps. 7-8). Podríamos contrastar estos casos con, por ejemplo, los actuales estados pendulares de Chihuahua o Baja California en el reciente universo volátil de la política electoral mexicana, en donde las lealtades partidarias cambian de elección a elección en respuesta a eventos particulares, vicisitudes económicas, votaciones tácticas y el atractivo de candidatos individuales. Como señalaré en breve, podemos pensar que en ciertas circunstancias una lealtad de fortaleza y duración inusuales podría incluso calificar como un factor genuinamente explicativo, además de simplemente descriptivo; pero estas pretensiones explicativas deben probarse y, en realidad, es sumamente difícil hacerlo.
- 11 Si las características «culturales» tienen que ser duraderas, deben asimismo ser *prominentes*. Ellas deben valer para una amplia sección transversal del grupo en cuestión. Si una golondrina no hace un verano, un rebelde tampoco da lugar a una cultura política rebelde. Aunque esto parece obvio, hay demasiados casos intermedios en los cuales se menciona una «cultura» amplia con excesiva facilidad sobre la base de ejemplos limitados. Ejemplos egregios de ello son las descripciones grandiosas de la cultura (política) latinoamericana escritas por Wiarda (1973: 206-36), Dealy (1968: 37-58) y otros (descripciones que no sólo son agregados excesivos, sino que asimismo pretenden audazmente contar con un poder explicativo).¹² Igualmente vulnerables son las supuestas identidades nacionales, sobre todo —tal vez— las de grandes naciones.

Octavio Paz redactó un retrato cultural de los mexicanos que ha tenido una gran circulación y hasta aceptación. Sin embargo, éste no solamente se basa más en la intuición poética que en las evidencias empíricas, sino que también se limita — así nos lo dice Paz, aunque su salvedad cayó principalmente en oídos sordos— a una minoría «bastante pequeña» de mexicanos (1967: 3).

- 12 Aún asumiendo generosa o ingenuamente que tienen ciertos elementos de verdad descriptiva, la mayoría de los estereotipos nacionales no son realmente tales: el porteño no tipifica a todos los argentinos, en tanto que la identidad de los ticos ignora convenientemente la costa atlántica de Costa Rica. De hecho, dado que cuanto más grande sea la unidad, tanto más difícil será detectar al final algunas características prominentes, se sigue que las identidades — o culturas políticas — regionales tienden a ser más significativas que las nacionales. La imagen del diligente antioqueño(a) católico(a) y empresarial, y su contraparte aproximada en Jalisco, México (sobre todo en los Altos de Jalisco), por lo menos tiene suficiente poder descriptivo como para merecer ser tenida en cuenta y provocar debates (BUSHNELL 1993: 176-77; GUTIÉRREZ 1991: 31, 531). Igualmente, vale la pena tomar en serio las culturas políticas contrastantes de —digamos— Bogotá y Barranquilla, o de Cuzco y Lima (POSADA-CARBÓ 1996a: 229-51; WALKER 1999:147-50).¹³ De hecho, las atribuciones más significativas de una cultura política distintiva pueden muy bien encontrarse en los ámbitos local y municipal: el Líbano rojo, el Juchitán radical, el piadoso San José de Gracia (HENDERSON 1985: cap. 6; RUBÍN 1997; GONZÁLEZ 1974). Por cierto que hasta estas atribuciones son algo generales: no todos los juchitecos son radicales, ni todos los josefinos son *mochos* (católicos políticos devotos). Pero la prominencia del atributo (y repito, su durabilidad a lo largo del tiempo) está a favor suyo. Se sigue, claro está, que cuanto mayores sean las variantes político-culturales en los niveles inferiores, tanto más difícil será aceptar la noción de una cultura política prominente y significativa en el nivel superior. La brecha político-cultural entre Lima, Cuzco y Arequipa, o entre Pasto, Bogotá y Barranquilla, hace que la noción de una distintiva cultura política *nacional* peruana o colombiana sea sumamente cuestionable, en particular para el siglo XIX.
- 13 En el caso mexicano, un patrón común involucra las rivalidades diádicas locales entre comunidades vecinas que disputan y luchan, litigan y cabildean, definiendo su misma identidad desde el punto de vista de la vieja lucha —Juchitán contra Tehuantepec, San José contra Mazamitla, Amilpas contra Soyaltepec— (DENNIS 1976: 63 ss.; GONZÁLEZ 1974: 71, 111, 130; RUBÍN 1997:30-36). Aunque estas disputas pueden involucrar a comunidades en general similares, cuyas luchas conciernen a la preeminencia política local o el acceso a recursos locales, también pueden servir para indicar marcadores distintivos — étnicos, religiosos e ideológicos— que distinguen a los rivales en función de su cultura (en parte política). Vienen a la mente paralelos latinoamericanos más amplios: León y Granada en Nicaragua, Acolla y Marco en el valle peruano de Yanamarca (MALLON 1983: 106-07; WORTMAN 1982: 235-36;). Una vez más, estas rivalidades diádicas hacen que la noción de una identidad/cultura nacional — o hasta regional— coherente quede abierta a los cuestionamientos.¹⁴ De este modo, aunque la rivalidad diádica puede ser una parte (descriptivamente) significativa de la cultura política mexicana — esto es, que se trata de un patrón discernible en el comportamiento político mexicano y que puede incluso ayudar a explicar eventos —, ella va en contra de toda noción de una homogeneidad político-cultural en un ámbito mayor, sobre todo el nacional.¹⁵

- 14 Estos ejemplos se refieren a zonas geográficas (regiones, localidades), pero en cierto sentido el espacio sirve para denotar una gama de atributos no espaciales relacionados con la raza, la clase, la etnicidad y la ideología. Mazamitla es india, San José es criollo/mestizo; Tehuantepec es conservador, Juchitán radical (juarista en el siglo XIX, cardenista en el XX). Pero las culturas políticas subnacionales contrastantes no tienen por qué definirse espacialmente. La América Latina del XIX contenía lo que podrían llamarse laxamente culturas sectoriales; por ejemplo, los artesanos de Puebla, Bogotá o Lima, que resistieron el libre comercio y las importaciones extranjeras bajo las banderas de caudillos y coaliciones proteccionistas, y que tuvieron un papel desproporcionado en la política urbana, participaban en las elecciones, formaban grupos de mutualistas y en ocasiones se amotinaban. O también el cuerpo católico clerical que combinaba a prelados, órdenes religiosas y al laicado devoto, en particular las beatas de, digamos, Guadalajara, Popayán o Quito, que cuestionaron las reformas liberales y mantuvieron una densa red de sociabilidad católica ejerciendo influencia en los sectores políticos más altos.
- 15 De este modo las culturas —algunas, claro está, más abiertamente políticas que las otras— aparecen en múltiples formas. Unas son islas singulares (solamente hay un San José de Gracia, del mismo modo que no hay sino un México, cada uno definido por el espacio geográfico y la experiencia histórica). Otras, sin embargo, formaban parte de dilatados archipiélagos —el de los artesanos, el católico-clerical—, unidos por lazos comunes de creencias e intereses. Estos lazos pueden ser latentes o inconscientes, o manifiestos y conscientes. Es de presumir que una fuente de la fortaleza del archipiélago católico-clerical fue que éste tuvo una conciencia precoz de que formaba parte tanto de una grandiosa red global como de una antigua tradición histórica: la de la Iglesia universal. Como reiteraban interminables sermones, encíclicas y cartas pastorales, ellas unían a Roma con México y con San José de Gracia. La masonería del siglo XIX y el socialismo internacional del XX dieron a la izquierda anticlerical parte de la misma sensación de pertenencia global.
- 16 Hasta aquí he subrayado la naturaleza puramente *descriptiva* de la cultura política: en el mejor de los casos se trata de una taquigrafía para un conjunto de comportamientos. ¿Pero puede ella servir también como un concepto explicativo? ¿Hay ocasiones en las cuales podemos decir con confianza —incluso teniendo en mente la advertencia de los psicólogos en contra de las explicaciones «inclinacionales»— que x sucedió debido a la cultura política de y? (SUTHERLAND 1992:191-98). Me parece que muy rara vez. Por lo general, una explicación tal es demasiado tautológica como para ser útil. Si atribuimos los defectos de las elecciones del porfiriato a una cultura política mexicana deficiente, estamos diciendo virtualmente lo siguiente: los mexicanos se comportan de este modo porque se comportan así (dado que nuestras evidencias de una cultura política deficiente son principalmente la forma en que se ha visto que ellos se comportaron en elecciones anteriores).¹⁶ De modo que nos encontramos nuevamente con la «explicación» aristotélica de la gravedad. Podríamos agregar cierto poder explicativo si postulamos un tipo de tesis pavloviana (estrictamente) conductual: el tiempo, las costumbres y los condicionamientos determinan la conducta; varios años de corrupción electoral acostumbraron a los mexicanos a la apatía y la indiferencia electoral y de este modo no aprovechaban la oportunidad de un «sufragio efectivo sin reelección», incluso cuando se les daba la oportunidad.¹⁷ En otras palabras, la cultura política es el producto de la prescripción: «[...] las instituciones configuran fuertemente las elecciones y el

comportamiento, y la práctica "habitual" de estas elecciones y conductas puede eventualmente quedar enraizada en los valores y normas culturales intrínsecos» (DIAMOND 1993: 7).

- 17 Con todo, hay varios problemas en este argumento. Es empíricamente cuestionable: los mexicanos se unieron rápida y entusiastamente a Francisco Madero en 1910, cuando existía una genuina apertura electoral, después de treinta y seis años de sopor electoral. Los recientes estudios, asimismo, subrayan la rapidez con la cual la nueva política electoral de la década de 1810 fue adoptada por buena parte de América Latina, y no únicamente por las ciudades más importantes (POSADA-CARBÓ 1996b). Al parecer, los siglos de dominio colonial — una vez surgida la oportunidad— no impidieron una rápida adopción de la forma de gobierno representativo.¹⁸ Los eventos e intereses vencieron a toda inercia cultural residual. Sin embargo, la apertura fue breve en ambos casos, y sumamente efímera en el de Madero. De este modo debemos concluir una de dos cosas: o bien la cultura democrática de México inverna durante una generación (o más) bajo Díaz, por el gobierno—despertándose repentinamente en 1910-1913, volviendo a dormirse entonces por otras dos generaciones más; o si no, la dinámica del cambio fue mayormente no cultural y tuvo algo que ver con los acontecimientos (la forma errada en que el Díaz cada vez más anciano manejó la elección de 1910) e intereses (el repudio colectivo del porfiriato en 1910; el rechazo colectivo de Madero que llevó al cuartelazo en 1911-13).
- 18 Por «intereses» —que presento como un contrapunto a la cultura— me refiero tanto a las ventajas económicas (individuales o colectivas) como a las relaciones de poder (ambas están evidentemente ligadas, pero no son idénticas). Ambas, repito, están culturalmente definidas puesto que toda actividad humana así lo está. Pero para los fines del análisis y la explicación histórica, los «intereses» pueden —y deben— distinguirse de la «cultura (política)». La explicación es cultural si es que los mexicanos no votaban en una elección del porfiriato porque les *impulsaba* (y no simplemente caracterizaba) una cultura política no democrática. Si no sufragaban porque los gobernantes de México preferían arreglar las elecciones para así conservar su propio poder político y privilegios económicos, entonces la explicación se refiere a los intereses.
- 19 Por cierto que la relación entre intereses y cultura es algo complejo. Como lo subrayase James Scott, las formulaciones ostensiblemente culturales (por ejemplo, el «monarquismo ingenuo») pueden ser engañosas porque los subalternos — v. g. los campesinos de Balzac— aprenden a leer los «guiones» correctos, aquellos que mejor satisfacen a sus intereses (SCOTT 1990: 96-103). Estos guiones deben leerse con escepticismo. Algunos audaces «culturalistas» han postulado «(sub)culturas» subalternas íntegras — la «cultura de la pobreza», el estereotipo de «Zambo», el esclavo — que un examen detenido mostró eran sumamente defectuosas (LEWIS 1975: cap. 3). Las élites también usan la cultura en forma instrumental. Las de Latinoamérica han justificado regularmente su poder político y privilegios económicos sobre la base de, por ejemplo, la legitimación racial o religiosa. Objetivamente, claro está, dichas justificaciones no valen nada. Subjetivamente son importantes, por lo menos en la medida en que se las cree, principalmente por parte de las élites. (Tampoco podemos estar seguros de ello, pero parece probable que las «transcripciones públicas» que las élites hacen de sí mismas son más creíbles, por lo menos para ellas, de lo que las transcripciones autocríticas de los subalternos son para éstos. Nadie desea considerarse

a sí mismo un «zambo»; de tener la oportunidad, muchos quisieran ser «amos de la humanidad» por la gracia de Dios o la herencia genética.) Este simple contraste ilustra un criterio práctico plausible y relevante: las creencias se vuelven creíbles en la medida en que refuerzan intereses. Pero resulta difícil desentrañar a ambos cuando se dan refuerzos mutuos, por ejemplo, cuando las élites citan las Escrituras para justificar el elitismo. Las explicaciones culturales son más convincentes cuando van en contra de los intereses que en la misma dirección.

- 20 Por cierto que pueden haber casos en los cuales los lazos culturales afectivos triunfan sobre los intereses materiales (y otros).¹⁹ Un buen caso — infortunadamente del siglo xx — es la democracia costarricense, que parece mostrar un grado de consenso y durabilidad mayores que muchas democracias latinoamericanas, no obstante su génesis algo fortuita a finales de la década de 1940 (SELIGSON 2000).²⁰ La retórica y los datos de los muestreos sugieren un respaldo consistentemente elevado a la democracia en Costa Rica. Es más, los costarricenses practican lo que predicán y lo que votan. Puede decirse con justicia que esta democracia se ha consolidado: es «[...] el único juego en el pueblo» (PRZEWORSKI 1991: 26). En cambio, algunas democracias latinoamericanas parecen ser menos consolidadas y más vulnerables a los cálculos instrumentales, esto es, la democracia está bien siempre y cuando satisfaga intereses inmediatos. Pero de no ser así puede sucumbir; otros juegos están en oferta, y ellos prometen retornos más altos. En este escenario, la democracia no es un valor afectivo sino un medio para asegurar la estabilidad, evitar el derramamiento de sangre y fomentar el comercio, el crédito, las inversiones y la aprobación externos. De cambiar las circunstancias, esta lógica instrumental puede igualmente cambiar, imponiendo una preferencia alternativa.
- 21 Otra forma de decir esto sería afirmar que, en Costa Rica, la democracia ha alcanzado una «autonomía relativa» de las circunstancias contingentes (negativas). Ya sea que sobrevenga el caos económico o una crisis política, la democracia tiene un distintivo poder de supervivencia y es, hasta cierto punto, inmune a los cálculos instrumentalistas de corto plazo. Asumiendo que esto sea cierto, podemos sugerir que su atractivo efectivo es un factor político-cultural con cierto poder explicativo. Es duradera (y ha perdurado más de medio siglo), es prominente (toca a la mayoría de los costarricenses) y tiene un impacto causal que no puede reducirse a intereses previos. Los costarricenses no abrazan la democracia simplemente porque les hará más seguros o ricos o más poderosos, sino porque consideran que es un sistema normativamente superior. Por cierto que, como ya señalé, distinguir normas de intereses es cosa difícil: las normas que a veces pueden parecer desinteresadas podrían reflejar intereses de largo plazo.²¹ Y en la política tanto como en el mercado, la instrumentalidad de corto plazo puede resultar desastrosa a la larga. Mi cautelosa conclusión —y concesión principal a las explicaciones «culturalistas» — sería que ciertas lealtades duraderas y prominentes no pueden reducirse a intereses, y sí sugieren un grado genuino de autonomía cultural. En dichos casos, la «cultura política» puede ayudar a dar explicaciones. Pero los casos son pocos.
- 22 Invoqué el caso de la democracia contemporánea porque es claramente político, se le ha estudiado bastante y parece satisfacer los requisitos. No es cosa fácil buscar casos comparables en el siglo xix, donde no contamos con la ayuda de muestreos o la observación participante. El alineamiento de realistas y patriotas durante las guerras de independencia (a las cuales mencionaré posteriormente) parecería responder principalmente a intereses políticos y económicos, unidos a eventos decisivos y a

menudo externos. Resulta difícil saber si un par de generaciones más tarde, cuando los patriotas en México y Perú resistían la invasión extranjera, lo que prevaleció fue el patriotismo desinteresado (un factor cultural) o un interés local. ¿El campesinado peruano que resistió a los invasores chilenos lo hizo porque estos últimos eran chilenos, o porque eran rapaces? O para decirlo de otro modo, dado que la respuesta fácil sería que «ambas cosas», debemos preguntarnos: ¿cuánto «valor agregado» causal generó el hecho de que eran chilenos? ¿La respuesta habría sido similar de haber sido tropas peruanas las invasoras, o si los chilenos se hubiesen comportado con puntillosa rectitud para con los civiles? O considérese los movimientos antiesclavistas y abolicionistas brasileños, que al igual que sus contrapartes británicas o estadounidenses, no pueden ser reducidos a simples intereses enmascarados como filantropía. Con todo, la defensa de la esclavitud se correlacionaba estrechamente con la propiedad de esclavos, y de hecho con un esclavismo que seguía siendo rentable, pero no tanto como para que el paso a un trabajo libre asalariado fuese factible (VIOTTI DA COSTA 2000: 147-48, 159-69).

- 23 Por último, para tomar el que es tal vez el mejor ejemplo que la Latinoamérica decimonónica ofrece, consideremos el conflicto entre Iglesia y Estado. Ambos, al igual que los católicos y los anticlericales, lucharon para promover intereses rivales (recursos económicos, privilegios legales, poder y patronazgo político), pero también representaban concepciones culturales rivales, que gozaban de cierta autonomía y no eran simples reflejos de dichos intereses. Los católicos realmente creían que participaban de una verdad privilegiada y trascendental, la cual estaban obligados a propagar. Los anticlericales liberales e izquierdistas no estaban menos seguros de que la ciencia, el progreso y la ilustración estaban de su lado, y prometían una sociedad mejor (cf. KNIGHT 1994). La instrumentalidad fue a menudo importante. De este modo encontramos al clero mexicano predicando en contra de la reforma agraria y anatematizando a los agraristas en la década de 1920, del mismo modo que los sacerdotes brasileños habían defendido la esclavitud sesenta años antes (GRUENING 1928: 216-19; VIOTTI DA COSTA 2000: 138). Pero la lealtad católica fue una fuerza autónoma, duradera y —en algunos lugares— prominente, que afectaba la política y que no puede reducirse simplemente a intereses previos. El patriotismo y la religión a fortiori parecerían, entonces, ser dos polos en torno a los cuales a menudo se libraron combates político-culturales, en forma algo autónoma de los intereses.
- 24 En algunos casos, estas vinculaciones culturales rivales eran antiguas y estaban arraigadas; el producto de una aculturación de largo plazo. En América Latina, al igual que en la Francia de André Siegfried, las regiones con lealtad política católica/clerical eran a menudo viejas y bien definidas (SIEGFRIED 1913). Para su reproducción dependían de una red de instituciones católicas, todas las cuales respondían a la jerarquía y a Roma: iglesias, seminarios, conventos, cofradías y toda la gama de asociaciones laicas engendradas por la encíclica *Rerum novarum* del papa León XIII.²² Por lo tanto, el catolicismo político —tal vez la manifestación más fuerte de una cultura política distintiva en la América Latina del siglo XIX— no fue el fenómeno ágil, cambiante y de base celebrado por muchos de los nuevos historiadores culturales (WOLF 2001: 410-11). Más bien fue comprometido, disciplinado, jerárquico y autoritario, al igual que el comunismo internacional de las décadas de 1930 y 1940. Es más, fue precisamente para alcanzar suficiente durabilidad y prominencia que el catolicismo político dependió de una serie de instituciones sin las cuales no habría existido. Los análisis de la cultura

política deben enfrentar directamente estos requisitos institucionales, en particular si pretenden tener poder explicativo.²³

- 25 Por otro lado, algunas formas de políticas culturales fueron más innovadoras y flexibles. En realidad tenían que serlo para que la vida política latinoamericana recibiera infusiones ocasionales de sangre fresca, con lo cual no me refiero únicamente a personas, sino también a ideas y prácticas. El nacionalismo insurgente de Belgrano, Miranda, fray Servando de Teresa y Mier, no se derivaba de un antiguo legado cultural, sino que más bien involucraba formulaciones novedosas y —algo tal vez no menos importante— instituciones nuevas (como las logias masónicas).²⁴ La cultura política no era toda ella un equipaje inerte, sino que también involucraba visiones prospectivas e incluso algo utópicas de futuros alternativos. Dado su clima revolucionario, el período de la independencia fue rico en tales visiones, algunas de ellas innovadoras y que miraban hacia adelante, en tanto que otras — como la restauración incaica— miraban hacia atrás pero eran no menos radicales (FLORES-GALINDO 1987; WALKER 1999: cap. 4). Una característica definidora de las revoluciones es que en ellas florecen estas visiones alternativas, se exploran las posibilidades radicales y los proyectos político-culturales autónomos —aquellos que van más allá de la búsqueda (aún importante) de intereses materiales y políticos cotidianos— adquieren una fuerza desusada. Las contrarrevoluciones —o, en forma menos dramática, los períodos de *tristesse* posrevolucionaria— involucran no sólo la represión física, sino también el constreñimiento cultural: las visiones se desvanecen y las esperanzas (o temores) amainan. El «*bliss was it then to be alive*» de Wordsworth (que dio la bienvenida a la Revolución Francesa en 1789) cedió su lugar al conservadurismo irascible de Burke, Pitt y Coleridge. Tal vez un proceso similar caracterizó a la Latinoamérica de comienzos del siglo XIX, a medida que los sueños liberal-democráticos iniciales se avinagraban y un pragmatismo tozudo y ocasionalmente conservador prevalecía en lo que respecta a las constituciones, las elecciones y las políticas fiscales.
- 26 De este modo, una cultura política no necesariamente implica la prescripción, la tradición o el *status quo* en aquellas ocasiones en que pasa a ser algo más que una simple descripción y ofrece explicaciones causales. Puede también estar aliada con el cambio y la reforma. Es más, nuevas culturas políticas pueden surgir en forma sumamente repentina: no maduran necesariamente durante años, como el vino fino. Esta observación, dicho sea de paso, no invalida mi argumento de la durabilidad: una cultura política puede obviamente ser nueva pero también — potencialmente— duradera. Los actores contemporáneos no tienen por qué saber esto. En la década de 1940, los costarricenses no sabían que estaban viendo el nacimiento de una cultura democrática duradera. (Es esta misma falta de visión retrospectiva lo que hace que los debates actuales sobre la «consolidación» democrática no sean concluyentes y sí algo escolásticos.) Sin embargo, para los historiadores de la cultura política resulta crucial una vez más (sobre todo si tienen pretensiones causales) tratar tanto el origen como el éxito de una innovación político-cultural específica, de nuevos «memes»²⁵ históricos (BLACKMORE 1999). En otras palabras —si desarrollamos la metáfora darwiniana—, deben identificar nuevas mutaciones político-culturales a medida que aparecen y explicar por qué razón, en ciertos momentos y lugares, algunas —posiblemente sólo unas cuantas— sobreviven y se multiplican en la lucha por la supervivencia y la reproducción, resultando así tanto prominentes como duraderas. Sugeriría que logran esto porque encajan con las circunstancias, en las cuales la «cultura» y los intereses alcanzan una

simbiosis mutuamente ventajosa; y porque adquieren medios efectivos de reproducción (por ejemplo, escuelas, iglesias, partidos y una serie de redes e instituciones informales). Así, la democracia liberal frecuentemente fracasó en la Latinoamérica decimonónica, pero resultó ser una exitosa adaptación en la Costa Rica del tardío siglo xx. Un análisis plenamente darwiniano de tales resultados contrastantes realmente ofrecería una explicación causal válida de cómo cambia la cultura política y con qué efectos. En las dos secciones siguientes de este capítulo intentaré efectuar un enfoque esquemático de este problema, concentrándome en el período de la independencia y la era de crecimiento liderado por las exportaciones del tardío siglo xix.

- 27 Cultura política, economía política e independencia (1780-1825)
- 28 Si Argentina «nació liberal», lo mismo fue cierto —por lo menos en alguna medida— para el resto de los países de las Américas (HALPERÍN DONGHI 1988: 99-116). En tanto productos de la «Revolución Atlántica», las repúblicas de América del Norte, Centro y Sur fueron todas ellas el resultado de movimientos anticoloniales que enfrentaron la monarquía y el colonialismo, y optaron por la independencia y las instituciones representativas. En su forma más simple, un sistema de monarquía hereditaria cedió su lugar (salvo por una gran excepción: Brasil) a un sistema de gobierno republicano basado en nociones de soberanía popular. E incluso en Brasil, donde la transición a la independencia fue inusualmente suave y bien manejada (en parte por los británicos), el resultado fue una monarquía constitucional de naturaleza vagamente victoriana, que encarnaba la representación y repudiaba el absolutismo dinástico. Por cierto que varias advertencias son necesarias. Aunque liberales, las nuevas repúblicas no necesariamente eran democráticas. Grandes grupos no recibieron la ciudadanía (mujeres, esclavos e indios, obviamente), las Constituciones eran frágiles y a menudo se las honraba al romperlas, se hicieron esfuerzos esporádicos por establecer monarquías hispanoamericanas (los mexicanos lo intentaron dos veces, con Iturbide y Maximiliano) y en algunos casos —sobre todo Paraguay— los caudillos aspiraban a tener un mando autocrático, prescindiendo de las formas del gobierno liberal-representativo.
- 29 Sin embargo, no obstante estas muchas desviaciones, resulta notable que las repúblicas hispanoamericanas —ya decir verdad también la monarquía (constitucional) brasileña — hayan encarnado principios de soberanía y representación popular que siguieron siendo fundamentales en la política latinoamericana durante todo el siglo xix y más allá. A diferencia de Eurasia, América Latina evitó el absolutismo dinástico y otras formas de gobierno regio, principesco y adscripto. Las aristocracias faltaban en general. Hasta los caudillos autoritarios prestaban su adhesión simbólica al principio constitucional; podían ignorar o enmendar las constituciones pero no las desecharon formalmente. Por lo tanto, ellas perduraron —algunas en forma sumamente duradera— como «transcripciones públicas» en comparación con las cuales los críticos podían juzgar y proclamar los defectos de la administración autoritaria. Los ciclos de apertura liberal (y hasta democrática) y clausura autoritaria, el tema de buena parte de las discusiones recientes en la ciencia política, son, al parecer, tan viejos como las repúblicas mismas. Una democratización precoz en las décadas de 1810 y 1830 fue en muchos casos asfixiada por una renovada clausura conservadora en las de 1830 y 1840. Pero una nueva generación de reformadores liberales — Juárez, Sarmiento, Mosquera— volvió a la lid a mediados de siglo. Y si bien el tardío siglo xix —la era del crecimiento impulsado por las exportaciones—, vio un giro hacia el «liberalismo» positivista (y racista) en, por ejemplo, México, Guatemala y Perú, esto fue compensado con una

genuina liberalización y hasta democratización en el cono sur, donde Chile, Uruguay y Argentina formaron parte de la «primera ola» mundial de progreso democrático, de acuerdo con Samuel Huntington (1991:16). Tocaré este tema en la última sección.

- 30 A menudo se da por sentado que los Estados latinoamericanos asumieron formas liberales, representativas y republicanas (salvo por el Brasil). Pero no es del todo evidente por sí mismo por qué razón fue así. La especificidad del caso brasileño puede explicarse fácilmente, por lo menos en función de la alianza anglo-portuguesa y el auspicio británico de los fugitivos Braganza. ¿Pero por qué fracasó el coqueteo hispanoamericano con la monarquía? Después de todo ella seguía siendo la norma en la mayor parte de Europa, ya fuera constitucional o absolutista; incluso cuando los imperios otomano y habsburgo se redujeron y finalmente colapsaron durante la Primera Guerra Mundial, engendraron a menudo estados sucesores monárquicos antes que republicanos. No parece plausible invocar la Doctrina Monroe, que a pesar de toda su prohibición retórica de la extensión del «sistema» europeo en las Américas, carecía de la fuerza militar con la cual imponer su veto. Si las explicaciones del resultado republicano-representativo han de buscarse *dentro* de América Latina, ¿se las encontrará escondidas en algún rincón *cultural* del continente? ¿Acaso la independencia —desencadenada por la fortuita invasión napoleónica de España— permitió la eflorescencia de una cultura política liberal largo tiempo incubada en América Latina, convirtiendo así una transcripción «escondida» en otra «pública» casi de la noche a la mañana? Sería algo sorprendente, dado el coro de historiadores y otros que durante años han comentado el déficit democrático latinoamericano, su «legado colonial» no liberal, la falta de preparación del sujeto ciudadano y la sofocante tradición hispano-corporativa-autoritaria.
- 31 Aún más importante — puesto que buena parte de dicho coro podría no ser sino una cacofonía— es que el mismo registro histórico no muestra un liberalismo omnipresente y en vías de maduración en la América Latina colonial, ya sea en lo que respecta a las ideas o a la organización (compárese con la India británica, en donde se introdujeron formas de autogobierno a partir de la década de 1880, aunque fuera a regañadientes). Incluso si las ideas liberales ilustradas circularon, lo cual por cierto hicieron, no parecería que ellas hayan detonado los movimientos independentistas, algunos de los cuales eran ambivalentes en cuanto a la independencia, al liberalismo y a la Ilustración. De hecho, podría muy bien ser que las formas representativas republicanas hayan sido adoptadas finalmente por falta de una alternativa mejor. El republicanismo liberal era el credo más lógico y atractivo en la lucha contra un poder metropolitano colonial y (después de 1814) absolutista. Una vez que Fernando vii, el deseado, había dilapidado su capital en el Nuevo Mundo y en consecuencia ya no era deseado, ¿por qué razón sus rebeldes súbditos americanos debían optar por otra monarquía? La lucha anticolonial, inevitable en tanto España no concediera cierto grado de autonomía, lógicamente condujo a la independencia republicana y al gobierno representativo, formulados sobre nociones de soberanía popular. El liberalismo era el socio natural del patriotismo, del mismo modo que en muchas luchas anticoloniales del siglo xx, el comunismo sería el socio natural del nacionalismo. Esto permitió la rápida adopción y hasta implementación de sistemas representativos liberales por toda América Latina, un resultado que tuvo más que ver con la lógica apremiante de la situación que con unas profundas precondiciones culturales. El liberalismo era una idea cuya hora había llegado (algo inesperadamente). O tal vez podríamos decir que era un «meme», que

repentinamente adquirió una potencia inusual en virtud a los azares de la selección natural histórica.

- 32 Un factor crucial adicional — la economía política— ayuda a explicar este precoz liberalismo latinoamericano. También ayuda a explicar las vicisitudes subsiguientes del liberalismo a lo largo de todo el siglo XIX; esto es, su mayor éxito en algunos lugares o períodos que en otros, ya mencionado en función de los ciclos de apertura y clausura. Hasta aquí me he concentrado en el liberalismo político: la idea y la práctica de un gobierno representativo (usualmente republicano) que encarna una ciudadanía libre (masculina) y derechos constitucionalmente garantizados. Pero este liberalismo vivió en una inquieta simbiosis con el liberalismo económico y no se le puede comprender sin tener también en cuenta a este último. De hecho, la noción de un liberalismo embrionario creciendo en una matriz colonial, es más plausible en lo que respecta a su variante económica que la política. Las reformas borbónicas no promovieron el autogobierno, la representación o los derechos civiles; por el contrario, ellas ajustaron el control burocrático peninsular, incrementaron la tributación sin representación, reprimieron el disenso y establecieron el primer ejército permanente considerable en las colonias americanas. Pero también tomaron medidas —a veces ambivalentes y torpes— para promover el liberalismo *económico*: el comercio libre, la abolición de los consulados monopólicos y hasta una dubitativa reforma agraria, la cual prefiguraría la desamortización liberal del siglo XIX. Por lo tanto, en cierto sentido los Borbón buscaron efectuar una «revolución desde arriba», a la Barrington Moore: una modernización económica y administrativa impulsada por la competencia internacional, principalmente en ausencia de una reforma sociopolítica seria (MOORE 1969: caps. 5, 8).²⁶
- 33 Al igual que en la mayoría de estas «revoluciones desde arriba», las contradicciones del proyecto resultaron ser insuperables. Pero aun así dejó un legado permanente en dos sentidos distintos. En primer lugar, las reformas económicas fomentaron un crecimiento incipiente impulsado por las exportaciones en varias regiones periféricas del imperio: el Río de la Plata, los llanos vehezoanos, Cuba. El equilibrio del poder y la prosperidad comenzó a desplazarse, sobre todo en la parte meridional de Sudamérica. Aunque este desplazamiento agravó las tensiones en el viejo centro de los Andes, también generó frustraciones de distinto tipo en las periferias, en donde las élites criollas buscaron un genuino comercio libre con el resto del mundo, principalmente con Gran Bretaña, y el fin de la tributación sin representación. De ahí la segunda consecuencia: las élites periféricas —en especial los hacendados criollos con bienes que exportar— comenzaron a ver los atractivos de la combinación del liberalismo económico y el político. El primero les aseguraría el acceso a los mercados mundiales, en tanto que el segundo les daría un mayor control sobre su propio destino. La libertad de mercado y la autonomía política, que conformaban una bonita pareja filosófica, tuvieron así un atractivo inusual. La atracción de las ventajas económicas conspiró junto con la lógica de la conveniencia política, como ya señalamos.
- 34 Sin embargo, había un precio que pagar por esta opción. Las élites tal vez prefieran la libertad de mercado y la autonomía política para sí mismas con relación a una metrópoli opresiva, pero debían asimismo considerar el impacto que estos contagiosos principios tendrían sobre sus propios subalternos. El libre mercado niega la esclavitud y otras formas de coerción extraeconómica, en tanto que la autonomía política implica los derechos civiles y una democracia potencial, en especial si está revestida en función

de la representación liberal. De ahí el dilema clásico de las élites coloniales: ¿hasta dónde osar enfrentarse al colonialismo si al mismo tiempo se ponen en peligro sus propios privilegios socioeconómicos? A riesgo de ser demasiado esquemático (un riesgo recurrente en un capítulo de este alcance), puedo ofrecer una respuesta que vincula la economía política y la cultura política, recurriendo a una simple tipología de tres elementos. Las sociedades periféricas latinoamericanas que se beneficiaron con el dominio Borbón, por lo menos en lo que respecta al comercio exterior, caen en dos categorías aproximadas: los llanos tropicales, donde el sector exportador contaba con plantaciones trabajadas por esclavos negros, y los llanos templados, dedicados a la ganadería, trabajados por vaqueros, peones y (con menor frecuencia) esclavos. La primera comprendía a Cuba, la costa peruana y Venezuela, el Chocó colombiano y el noreste brasileño; la segunda, al Río de la Plata y la Banda Oriental. México tuvo sus propias contrapartes aproximadas: Veracruz, Guerrero y hasta el Yucatán caerían en la primera categoría; el norte de México en la segunda. Ambas zonas contrastaban con el viejo centro colonial, donde la población sedentaria india seguía siendo inmensa — de hecho se había recuperado luego del nadir demográfico del siglo XVII— y donde tendían a dominar la minería y la agricultura.

- 35 El atractivo del liberalismo, tanto político como económico, afectó en distintas formas a estas tres regiones. Dicho en forma burda, las culturas políticas contrastantes fueron configuradas por unas economías políticas diferentes. (Reconozco que es una formulación francamente materialista. En este caso al menos, las estructuras de producción y las relaciones de clase cuentan más que la voluntad y la identidad.) En la sierra de la Hispanoamérica india la colonia sobrevivió más tiempo, sobre todo en el Perú. Los beneficiarios del dominio colonial entre la élite se concentraban en Perú y México. Es más, el temor a la insurgencia india y de castas, jamás ausente, fue exacerbado por la rebelión de Túpac Amaru de 1780 y los levantamientos subsiguientes en el Perú andino, y por la insurrección de Hidalgo de 1810 en el Bajío mexicano. Las demandas criollas de autonomía y hasta de independencia abierta fueron sofocadas por los temores de la guerra de clase y casta. La independencia, por ende, llegó tardíamente, ya fuera debido a la invasión extranjera (Perú), o en virtud a una rebelión criolla conservadora dirigida en contra de una metrópoli ahora liberal, una vez que el temor a la insurrección popular había sido aplastado por la represión realista (México). San Martín y Bolívar le impusieron la independencia a un Perú algo renuente, en tanto que en México Iturbide y el Ejército de las Tres Garantías flanquearon a las cansadas fuerzas tanto del regalismo peninsular como del patriotismo popular. Por lo tanto en la sierra, el corazón indígena del imperio, el liberalismo siguió siendo una opinión (o, si así lo prefieren, una cultura política) minoritaria. La promesa del comercio libre alarmó a los comerciantes monopólicos y no podía atraer a unos hacendados que producían para mercados domésticos limitados. Las promesas del gobierno representativo —elecciones libres, derechos civiles, libre expresión— despertaban el fantasma de la igualdad indígena y de las castas. Si no podía evitarse el gobierno representativo republicano —como parecía confirmarlo la debacle imperial de Iturbide—, éste por lo menos debía dar garantías: sufragio restringido, elecciones arregladas, un gobierno caudillista fuerte.
- 36 Los atractivos del comercio libre en las periferias económicamente boyantes eran poderosos, y no sorprende en absoluto encontrar a quienes llevaron el ritmo de la independencia a lo largo del litoral atlántico (LOCKHART y SCHWARTZ 1983: 419). Pero cuando se trataba del liberalismo político aparecía una aguda —y lógica— divergencia.

Con su promesa de una ciudadanía homogénea y la igualdad ante la ley, el liberalismo se hallaba incómodo junto a sistemas laborales coercitivos que, como un reflejo de patrones demográficos antiguos, eran comunes a lo largo del litoral atlántico. La esclavitud, en particular, aunque asociada con economías dinámicas orientadas a la exportación, apenas si podía coexistir con un gobierno genuinamente liberal.²⁷ Al mismo tiempo, su defensa requería un aparato estatal capaz de reprimir, al cual no distrajeran las conmociones civiles. Los propietarios de esclavos podían añorar las oportunidades del mercado libre, pero necesitaban el respaldo del Estado colonial y les repelía la revolución. Como lo sugería la espantosa lección de Haití, «[...] ¿será Cuba española o africana?» (MARTÍNEZ ALIER 1977: 95). En consecuencia Cuba, la sociedad esclavista más dinámica de la época, permaneció «siempre fiel» (a España). Los plantadores criollos sobrevivieron así y de hecho gozaron con los beneficios del comercio libre bajo el dominio hispano. Pero los intensos conflictos en torno al colonialismo, la autonomía y la independencia, resueltos en tierra firme latinoamericana en la década de 1820, continuaron atormentando a Cuba en las de 1860 y 1890, momento para el cual la abolición de la esclavitud había eliminado la última y mejor justificación del domino colonial.

37 Por supuesto que no es históricamente imposible que una colonia alcance la independencia al mismo tiempo que se aferra a formas de trabajo coercitivas. EE. UU. logró efectuar la cuadratura del círculo, acordonando espacial e ideológicamente al sector esclavista de las plantaciones sureñas. Sin embargo, el resultado fue tenso e inestable, en particular porque el sistema estadounidense de esclavitud se reproducía a sí mismo.²⁸ En Sudamérica, Brasil efectuó la cuadratura del círculo gracias a su transición singular, gradual y en general pacífica a la independencia monárquica. También se benefició con la obsolescencia incorporada de su sistema esclavista, una vez que la línea de aprovisionamiento externo fuese cortada en la década de 1850. Por lo tanto, la abolición llegó como un proceso gradual pero inevitable. Al igual que EE. UU., Brasil pudo vivir por lo menos durante dos generaciones en una condición de hipocresía política estructural (repito: ¿los valores Victorianos tal vez ayudaron?): las instituciones representativas y el gobierno parlamentario coexistieron con una extensa esclavitud, lo cual a su vez requería de un poderoso poder ejecutivo central (GRAHAM 1990a: 44 ss.). (Tal vez ello ayude a explicar por qué razón la América portuguesa no se fragmentó en varias repúblicas individuales, como sucediera con Hispanoamérica.) Los abolicionistas podían denunciar la inconsistencia palpable de este resultado, pero los intereses materiales no quedaron atrapados en los imperativos ideológicos. De ahí que la cultura política brasileña mostrara una personalidad fundamentalmente esquizoide, al igual que la de Estados Unidos.

38 En el momento de la independencia, ni Cuba ni Brasil, con su estrecha integración a los mercados mundiales, podían abandonar la esclavitud sin tener que enfrentar serias repercusiones económicas. Cuba optó por continuar con el estatus colonial y Brasil trató con delicadeza el problema y alcanzó la independencia junto con la esclavitud.²⁹ Venezuela y Argentina presentan casos contrastantes. Aunque la esclavitud era común en esta última, tenía menos importancia para la economía exportadora argentina, la que dependía de una ganadería intensiva en tierra, así como de factorías para el comercio a través del puerto. Por lo tanto, la emancipación de los esclavos, una implicación lógica de las promesas del liberalismo, se logró temprana y fácilmente, y Argentina estableció una política liberal-republicana más completa y sin restricciones,

por lo menos en su zona litoral de pastoreo (HALPERIN 1975: 58-59).³⁰ En Venezuela, sin embargo, el problema fue más agudo puesto que sus plantaciones cacaoteras dependían del trabajo esclavo, y en algunos casos los plantadores habían efectuado la misma negociación fáustica con la metrópoli que sus pares cubanos. Pero quedaron contrapesados por otros jefes —incluyendo a plantadores como el mismo Bolívar— que o bien se tomaban sus principios liberales con mayor seriedad (una explicación culturalista), o sino sus políticas reflejaban su fuente de respaldo —por ejemplo, los llaneros de Páez (LYNCH 1986: 210-14). La esclavitud obstruyó la independencia pero no podía bloquearla íntegramente, como sí lo hizo en Cuba. Pero la élite plantadora venezolana tampoco podía tratar el problema con fineza, como se hiciera en Brasil. La esclavitud terminó en medio de un sangriento conflicto y las plantaciones entraron en decadencia, mas el liberalismo venezolano por lo menos comenzó su vida con cierta consistencia ideológica. Entonces, de forma sumamente esquemática podemos postular una tipología tripartita del comportamiento político —y tal vez de la incipiente cultura política— que se deriva en parte de los imperativos de la economía política: el síndrome andino/mesoamericano, donde tanto el liberalismo político como el económico eran débiles, y el síndrome de la periferia atlántica, donde el liberalismo económico (orientado hacia afuera con respecto al comercio mundial) era fuerte, en tanto que el político variaba según la naturaleza de las relaciones de clase, principalmente en el sector exportador, tendiendo la producción ganadera a ser más favorable y la esclavitud de plantación a ser intensamente hostil. En términos burdos, las praderas y pampas nos dieron el trabajo libre y el liberalismo, en tanto que la plantación exigía la esclavitud.³¹ De ahí la continuación del colonialismo en Cuba, el levantamiento social de Venezuela, o la naturaleza esquizoide de la cultura política del Brasil.

Cultura política, economía política y positivismo (1870-1920)

- 39 Una característica notable de la América Latina del tardío siglo XIX es la ubicuidad de los liberales y el liberalismo, pero la desconcertante variedad de este fenómeno pone en duda la utilidad misma del término. Por supuesto que el hecho de que los liberales se hayan llamado de esa forma («émicamente» [*emic*]) a sí mismos es de interés limitado. Algunos de los partidos más autoritarios del mundo han lucido una etiqueta «democrática». Pero hay una lógica real («ética» [*etic*]) en la etiqueta liberal. Al igual que los Borbón, cuyo lejano proyecto a menudo emulaban (*mutatis mutandis*), los liberales de la parte final del siglo XIX participaban en una suerte de revolución desde arriba; un punto que Barrington Moore, en una de sus raras referencias al continente, señaló al pasar (MOORE 1969: 428). Como los Borbón, los liberales estaban ansiosos por promover el comercio, la producción, las rentas fiscales y la integración territorial. Pero lo hicieron no bajo un auspicio colonial-monárquico, sino más bien con miras a emular a los Estados liberales progresistas de Europa y América del Norte. Infortunadamente, las experiencias del temprano siglo XIX hicieron que las élites liberales recelaran de la democracia representativa, que con demasiada frecuencia parecía ser un disolvente del orden y el progreso. Los ciclos de apertura liberal y clausura conservadora, marcados por guerras civiles y en ocasiones por la invasión extranjera, habían generado la desilusión, sobre todo en México, América Central y las

repúblicas andinas. Los experimentos constitucionales habían fracasado. La conclusión parecía ser que las élites gobernantes debían abandonar, o por lo menos posponer, la búsqueda de derechos civiles «metafísicos» a fin de concentrarse en lo práctico del desarrollo económico: las exportaciones, los ferrocarriles, puertos, telégrafos y hasta las manufacturas industriales. Apenas si sorprende que el positivismo, que brinda-general, sino más bien del impacto de la demanda europea sobre una región escasamente poblada. ba una supuesta racionalidad «científica» a este proyecto, haya cautivado a los que decidían sobre la política en México, Perú, Brasil y otros lugares. También parece justo referirse a esto como un desplazamiento en la cultura política —o político-económica— prevaleciente, comparable con el giro cepalista de la década de 1940 y la conversión en masa al neoliberalismo en la de 1980.³²

- 40 El positivismo aceptaba un Estado fuerte e intervencionista y, por lo tanto, una buena dosis de coerción extraeconómica. La esclavitud casi había desaparecido, pero nuevas formas de coerción florecieron —el «enganche» peruano, el peonaje por deudas mexicano, el «mandamiento» guatemalteco —, en tanto que otras más antiguas (el «pongueaje» boliviano, el «inquilinaje» chileno) sobrevivieron o fueron en realidad fortalecidas por el crecimiento económico. En el cono sur, en cambio, predominaron los sistemas de trabajo asalariado libre, que resultaron capaces de atraer un flujo de inmigrantes europeos a las *fazendas* de Sao Paulo, y a las granjas, estancias y ciudades argentinas. Examinando este panorama político-económico resulta una vez más posible esbozar una tipología tentativa y relacionarla con la(s) cultura(s) política(s) emergente(s) del período. Ciertas continuidades emergen. Los viejos centros coloniales — Mesoamérica y la América andina— vivieron ahora un crecimiento económico sin precedentes, complementando las exportaciones agrícolas a las de minerales. En comparación con la minería, tales exportaciones requerían de abundantes tierras y trabajadores, lo cual a su vez trajo consigo sistemas laborales coercitivos o la sistemática expoliación del campesinado terrateniente. El equilibrio entre estas dos alternativas —la coerción o la expoliación— tendió a variar, dependiendo de la demanda externa, la fuerza de los hacendados, los patrones demográficos y la lógica del mercado laboral. Tres grandes patrones son evidentes, cada uno de los cuales conllevaba un potencial distinto para el conflicto político. Podemos decir, por lo tanto, que cada uno afectó significativamente a la cultura política, con lo cual queremos decir la forma en que la política se concibe y ejecuta.
- 41 En primer lugar, en México central (clásicamente en Morelos), El Salvador y el altiplano peruano, los terratenientes — tanto hacendados como *kulaks* prósperos— expulsaron a las comunidades campesinas y convirtieron al campesinado en trabajadores asalariados. Este fue un proceso conflictivo, principalmente allí donde las comunidades contaban con viejas tradiciones de movilización y protesta (en Morelos, por ejemplo). En México, la acumulación de conflictos produjo una revolución social y agraria; en Perú y El Salvador, las protestas agrarias fueron contenidas y reprimidas.³³ Con todo, este choque entre dos sectores en competencia — el hacendado y el campesino, la hacienda y la comunidad— tendió a crear un clima (¿una cultura política?) de hostilidad de clase y étnica que evidentemente era desfavorable para la política de consenso o liberal-democrática. Los extremos de la represión y la revolución social permanecieron en la agenda.
- 42 En segundo lugar, los hacendados debían depender de formas de reclutamiento laboral a menudo de tipo coercitivo, allí donde la agricultura comercial y las comunidades

campesinas estaban separadas espacialmente. El «mandamiento» fue diseñado para extraer indios de la sierra de Guatemala y encauzarlos hacia las nuevas fincas cafetaleras (MCCREERY 1994: 167-68, 220-23). El «enganche» peruano llevó trabajadores de la sierra a las haciendas azucareras de la costa norte, en tanto que un sistema similar ligó a las fincas cafetaleras de Soconusco con las serranías de Chiapas (BENJAMÍN 1989: 88-89; BLANCHARD 1979: 63-83). En estos casos resulta difícil establecer el equilibrio entre la coerción y los incentivos (la primera parece haber producido los segundos con el tiempo, por lo menos en Chiapas y Perú). Con todo, el sistema tenía una dura cualidad neocolonial y atrajo las críticas liberales. En modo alguno era favorable para la democratización política. Pero dejando de lado la coerción, tales sistemas parecen haber fortalecido un racismo arraigado, sobre todo en Guatemala donde, según sugiere Carol Smith, los imperativos de la nueva economía cafetalera agudizaron las divisiones entre indios y ladinos (1990: 72-95). De este modo, los regímenes «liberales» implementaron políticas que eran «liberales» sólo en lo que respecta a su vinculación externa con los mercados mundiales. Las relaciones económicas internas se hicieron cada vez más coercitivas y racistas. De ahí que los sistemas políticos hayan tendido a ser autoritarios, excluyentes, positivistas y, en consecuencia, sumamente iliberales (por ejemplo con Díaz, Estrada Cabrera, Piérola). Como tantas otras veces en la historia, el aceleramiento del mercado produjo, no trabajadores libres y una democracia liberal, sino la coerción extraeconómica y el autoritarismo.³⁴ Sin embargo, este síndrome no parece haber generado tanta protesta, en comparación con la expoliación de las comunidades. Ni el mandamiento ni el enganche desataron insurrecciones populares a gran escala. Chiapas no fue un gran centro revolucionario después de 1910. La segregación espacial de haciendas y comunidades previno el conflicto y parecería que la expropiación de *tierras* provocó una mayor resistencia que la de *trabajo*. La primera amenazaba la existencia misma de comunidades que a menudo eran antiguas, en tanto que la segunda drenaba la población (pero a veces reciclaba recursos de vuelta a la comunidad «donante».³⁵ Era en realidad probable que la protesta popular subsiguiente tomara la forma de una sindicalización proletaria en las incipientes haciendas y plantaciones, como sucediera en Soconusco, Lambayeque y Trujillo.

- 43 El tercer síndrome andino/mesoamericano concierne a regiones con una actividad más débil del mercado, donde los hacendados tienden a depender de exprimirle recursos a un «tradicional» campesinado «interno» —esto es residente en la hacienda—: peones, colonos, pongos, inquilinos. La demanda de trabajadores era limitada y podía ser cubierta localmente; las demandas del mercado, igualmente limitadas, hicieron que las formas tradicionales de remuneración (esto es sin dinero) fueran atractivas para los hacendados, al mismo tiempo que los disuadían de ampliar la producción de la reserva [*demesne*] (esto es aquella efectuada directamente por la hacienda). En lugar de ello, los señores exprimieron un excedente de los peones/campesinos residentes; la modernización se atascó y las haciendas semejaron un *collage* de parcelas (por ejemplo, las *sayañas* bolivianas) o tropillas campesinas. Estas últimas a veces se ayudaron a dicho resultado. Aunque resistían las demandas de trabajo de los hacendados (sobre todo las detestadas faenas o servicios personales), también resistían la expulsión y la proletarianización. La modernización de las haciendas pastorales andinas se vio obstruida tanto por la resistencia campesina como por lo retrógrado de los hacendados (MARTÍNEZ ALIER 1977: cap. 3).

- 44 Una vez más, aunque este síndrome podía provocar escaramuzas menores en torno a ovejas, llamas, faenas y otras obligaciones laborales, no generó en cambio unas extensas protestas populares. Parecería que en Bolivia las tensiones en el sector de las haciendas solamente comenzaron a estallar luego de la Guerra del Chaco, a medida que los mineros y seguidores del Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) comenzaban a forjar alianzas con los colonos, en oposición a la anticuada y semifeudal oligarquía terrateniente. De esta manera, el componente agrario de la revolución boliviana siguió una racionalidad algo distinta, en comparación con la de México. En el primer caso, las haciendas enfrentaban un así llamado asedio interno montado por los colonos y sus aliados y, en el segundo, el asedio externo efectuado por las comunidades libres. En Bolivia, la reforma agraria subsiguiente retiró el yugo de la hacienda de la espalda doblada del campesinado *interno*, pero en México quebró al latifundio y lo distribuyó a los campesinos insurgentes *externos*. Podría decirse que la primera fue una reforma más típicamente «burguesa» y «antifeudal», en tanto que la segunda constituyó un desafío más radical a los derechos de propiedad burgueses.
- 45 No obstante sus diferencias, que a su vez hicieron que unas formas de protesta popular fueran más o menos probables y más o menos radicales, lo cierto es que cada uno de estos patrones de cambio agrario fue planteado contra un gobierno fuerte, infundido por nociones positivistas y racistas. Por supuesto que el racismo no era algo nuevo. Pero dadas las tendencias socioeconómicas prevalecientes, su versión pseudocientífica del siglo XIX, que podía convivir fácilmente con el positivismo, evidentemente encajaba con la propuesta ideológica. Las élites adoptaron a Darwin, no porque hubiesen devorado *El origen de las especies*, sino porque el «darwinismo» popular y cotidiano encajaba con sus ideas preconcebidas. Al igual que en los imperios coloniales europeos, en donde los «nativos ociosos» también venían siendo expoliados y coactados, las élites latinoamericanas prestamente propugnaron doctrinas que racionalizaban el trabajo forzado, la expropiación de tierra y un mayor poder para los militares y la policía. De este modo, el liberalismo latinoamericano de finales del siglo XIX tuvo un carácter cuasi colonial, por lo menos en Mesoamérica y la América andina. Huelga decir que desaprobaba —o por lo menos posponía *sine die*— toda democratización genuina. La lógica del positivismo así lo requería. En México y Bolivia, dos casos fundamentales, las rupturas democráticas se dieron no en virtud a una concesión liberal hecha de arriba hacia abajo, sino con demandas sociales formuladas desde abajo en 1910 y 1952, respectivamente.
- 46 Aunque las exigencias del crecimiento encabezado por las exportaciones y la comercialización agraria hacían que una política genuinamente liberal fuese algo inalcanzable en Mesoamérica y la América andina, lo mismo no sucedió en buena parte del cono sur. Allí el mismo entorno macroeconómico (la creciente demanda mundial, las comunicaciones más rápidas y baratas, además del capital europeo excedente) tuvo consecuencias políticas sumamente distintas. Sostuve antes que el litoral atlántico resultó ser inusualmente receptivo al liberalismo —tanto el político como el económico— alrededor del momento de la independencia. El crecimiento económico de finales del siglo XIX reforzó esta asociación. En Argentina y Uruguay, sobre todo, pero también en menor medida en el sur de Brasil, el crecimiento necesitaba mano de obra (la tierra abundaba y los cultivos de exportación —trigo y café— eran más intensivos en mano de obra que la ganadería). Dado el estado boyante del mercado, los hacendados podían traer trabajadores desde Europa, en competencia con EE. UU., Canadá y Australia. El

trabajo inmigrante implicaba mejores salarios, la inexistencia de coerción y una sociedad más abierta y móvil. No fue sino con la abolición de la esclavitud en Sao Paulo que el Estado pasó a ser un imán para los inmigrantes europeos. Y si bien éstos sufrieron con la discriminación, al igual que en EE. UU., no se toparon con barreras estamentales arraigadas (basadas en un estatus corporativo) a su movilidad ascendente. Después de todo, ellos no eran «nativos ociosos» sino industriales europeos.

- 47 En ausencia de la coerción laboral y las barreras de casta, las sociedades agrarias del cono sur podían practicar cierto grado de liberalismo político genuino. Florecieron los debates políticos y una prensa bastante libre. La competencia electoral pasó a ser una característica de la vida política y si bien los votos inicialmente los recogieron unos jefes políticos de mano dura (los caudillos argentinos), el sistema permitía una expansión del sufragio y la representación política. Es más, la élite terrateniente —por lo menos en el litoral argentino— no se opuso a la extensión del sufragio propuesta por el presidente Sáenz Peña. Más bien le dio la bienvenida como un medio con el cual debilitar a los políticos profesionales, los caudillos y sus cuadros que manejaban las elecciones con «relativa autonomía» de la «clase gobernante» terrateniente (HORA 2001: cap. 3). Así, al igual que los *tories* británicos en 1867, para 1912 los estancieros argentinos estaban tan confiados de su posición económica como para arriesgarse a dar el «salto en la oscuridad» del sufragio de masas. Ni tampoco se vieron defraudados: el Partido Radical en ascenso (que incluía a bastantes estancieros, no obstante su imagen pequeño burguesa) respetaba en general los intereses de los hacendados. La propiedad, el comercio exterior y el orden social siguieron siendo las prioridades de los radicales: de ahí la conservadora reacción de Irigoyen a la crisis de la posguerra en 1918-20. La represión inflingida a los inmigrantes e izquierdistas en Buenos Aires durante la Semana Trágica y en los latifundios de la Patagonia, no sugiere un estado o una cultura política plenamente liberales. Pero debemos recordar que ello coincidió con el *Red Scare* y los *Palmer Raids* en EE. UU., cuyas credenciales liberal-democráticas eran bastante sólidas, aunque no impecables.³⁶

- 48 De este modo, y como Denoon sostuviese sugerentemente, la trayectoria política y socioeconómica del cono sur — Argentina, Uruguay y Chile— siguió aproximadamente la de los Dominios Británicos Blancos [*British White Dominions*] — Australia, Nueva Zelanda, África del Sur (DENOON 1983). Las sociedades de «colonos» debían conceder cierta medida de libertad política o, para decirlo en forma más tosca, los europeos no emigraban en masa a sociedades en las cuales florecían la esclavitud, el peonaje y otras formas de coerción extraeconómica. La liberalización — del mercado laboral y, por extensión, del cuerpo político — era el precio a pagar por la inmigración, el desarrollo y las ganancias. Las élites de Mesoamérica y los Andes soñaban en ocasiones con convertirse en sociedades de colonos, pero la baraja política-económica estaba dispuesta en contra suya. En lugar de ello exprimieron a un campesinado indígena, del mismo modo que los británicos, franceses, belgas y alemanes hicieron en el África tropical. Al igual que los Dominios Blancos [*White Dominions*], el cono sur alcanzó cierto grado de democratización liberal, en tanto que Mesoamérica y la América Andina tomaron la senda del autoritarismo, el racismo y el positivismo. Al fallar el sistema — prematuramente en México, tardíamente en Bolivia —, el fracaso a veces tomó la forma de una insurrección popular en la cual las masas campesinas, el naciente movimiento obrero y un puñado de radicales nacionalistas de clase media se unían en coaliciones no distintas de los movimientos de liberación nacional de la tardía África colonial.

- 49 Pero por cierto que esta historia tiene un giro interesante. Dado que nuestro eje es el («largo») siglo XIX, probablemente sea mejor evitar aventurarnos más en el XX. Sin embargo, vale la pena señalar que las historias de éxito liberal-progresistas que he venido relatando —Argentina, Uruguay, tal vez el sur brasileño— fueron descarrilándose en la segunda mitad del siglo pasado. La reacción en contra de la democracia liberal y a favor de un nuevo autoritarismo (¿burocrático?, ¿fascista?) tuvo lugar precisamente en aquellos prósperos países del cono sur en donde las economías de mercado, el crecimiento de las exportaciones y la política liberal habían sido más evidentes. De modo que esta historia ciertamente no tiene un desarrollo lineal. Tampoco se trata de una historia de culturas políticas sin solución de continuidad, que maduran a lo largo de las generaciones. Si, como se ha sostenido, Argentina se vio afligida por «ficciones fundacionales» autoritarias y excluyentes, ¿cómo explicamos el prolongado período de inmigración, asimilación y democratización que acompañó al auge económico de 1880-1920 (c)? A la inversa, si la cultura del pretorianismo y el caudillismo afectó profundamente a México y Venezuela en el siglo XIX —y que de hecho seguía pareciendo vigorosa en las décadas de 1920 y 1930—, ¿cómo explicamos la distintiva supervivencia de la política civil —y democrática, en el caso de Venezuela— después de 1945? Por último, ¿cómo explicamos la extraña consolidación de la democracia liberal —y hasta «social»— en Costa Rica, dentro de una América Central más familiarizada con el autoritarismo?
- 50 En estos casos, la presunta dependencia del camino impuesta por la cultura política comienza a parecer algo muy poco específico. No solamente son evidentes unas discontinuidades políticas marcadas, sino que resulta igualmente difícil ver cómo las explicaciones culturales podrían explicarlas. Aun si consideramos —como muchos buenos comparatistas lo han hecho— las divergencias entre Argentina y Australia después de c 1930, no queda claro que la respuesta radique en la perversa cultura política argentina. Más bien parecería que lo relevante son *instituciones* particulares, ligadas a su vez a intereses específicos. Ellas comprenden a las grandes estancias surgidas desde la tardía colonia y hasta los períodos de Rosas y Roca, estimuladas antes que restringidas por la legislación; y las fuerzas armadas, que en lugar de combatir en guerras de ultramar comenzaron a desempeñar un papel cada vez mayor en la política doméstica. Ambas «divergencias» se relacionan, a su vez, con la pertenencia de Australia a un imperio global, un estatus que Argentina abandonó en 1810. Sugeriría que en este y otros casos la búsqueda de características político-culturales duraderas y prominentes resulta ser bastante elusiva. Incluso si tales características pudieran hallarse, ellas tenderían a ser inmanentes a grupos sectoriales o espaciales particulares, por lo cual no podrían ser proyectadas a escala nacional sin correr el serio peligro de la reificación (que a veces tiene una incómoda aura racista).
- 51 Por lo tanto, intentar explicar las trayectorias nacionales en función de culturas políticas contrastantes constituye en gran medida una quimera. Aun cuando parecen surgir patrones —algo más probable en los ámbitos local y regional—, ellos a menudo pueden ser rastreados hasta llegar a causas político-económicas previas. En otras palabras, la cultura política se convierte en la variable dependiente. Y si bien ella puede adquirir entonces cierta fuerza inercial (aunque sólo sea por la aversión a los riesgos y el coste de oportunidad que tiene el aprendizaje de nuevas costumbres), llama la atención cómo culturas políticas supuestamente arraigadas pueden cambiar con suma rapidez en respuesta a circunstancias apremiantes. De ahí la apertura liberal-

democrática de las décadas de 1820 y 1940, al igual que sus clausuras en las de 1960 y 1970. Por lo tanto, y como ya vimos, los leopardos pretorianos (México, Venezuela) sí pueden cambiar sus manchas; mas Uruguay, la «Suiza de Sudamérica», puede repentinamente caer en el autoritarismo militar. Aunque en algunos casos tal vez sí sea posible postular la cultura política como un factor genuina-mente autónomo, como en la democracia costarricense, en general ella no parece ser capaz de explicar las diversas trayectorias de los Estados latinoamericanos, ya sea en el siglo XIX o el XX. Más bien debiéramos examinar los intereses, materiales y políticos, tal como fueron mediatizados por la cambiante economía política de la región, y las vicisitudes del entorno internacional.

52 De este modo, en respuesta a la pregunta originalmente planteada — ¿tuvo la Latinoamérica decimonónica una cultura política común? — yo daría una respuesta negativa. Es probable que cualquier rasgo común compartido por un grupo tan diverso de naciones, regiones, localidades, sectores, etnicidades, clases y agrupamientos ideológicos sea un denominador común tan bajo que denomine poco y no explique nada. De hecho, ello es probablemente más cierto del siglo XIX que del XX. Por supuesto que podemos citar el catolicismo o el legado ibérico. Pero el primero es demasiado general (no logra distinguir a América Latina de buena parte de Europa), en tanto que el segundo es demasiado vago (es una abreviatura de una serie de subcategorías: católico-español y portugués-hablante, comer trigo y beber vino). Aun más, ambas atribuciones dejan de lado amplias variaciones y antagonismos. Los rasgos comunes más específicamente políticos que parecen valer para la América Latina del siglo XIX — republicanism, gobierno representativo, una laxa polarización entre liberales y conservadores, así como en jacobinos y clericales— son igual de generales y, para un análisis significativo, deben desagregarse por lugar y tiempo. Semejante desagregación, la cual intenté efectuar en estas páginas, sugiere un cambio considerable a lo largo del tiempo y variaciones según el lugar. Las naciones incorporan distintas culturas políticas regionales dentro de su (a menudo extensa) masa. Estas últimas, a su vez, encarnan distintas culturas locales. Ello no implica una regresión interminable hasta llegar al portador quintaesencial de una cultura política, digamos el perfecto antioqueño ascético, industrial, conservador y temeroso de Dios. Significa, más bien, que al igual que en cualquier otra investigación histórica o sociológica, debemos establecer un equilibrio entre las generalizaciones inteligentes, sin las cuales la historia se convierte en una maldita cosa tras otra, y la exactitud empírica, sin la cual las generalizaciones son afirmaciones dogmáticas. Al buscar este equilibrio necesitamos contar con los conceptos organizadores adecuados: aquellos que ordenan provechosamente el vasto universo de los datos empíricos y nos ayudan a aproximarnos a una explicación de qué sucedió y por qué razón.

53 No estoy convencido de que cultura política sea un concepto organizativo de gran valor.³⁷ Puede (ocasionalmente) ofrecer una etiqueta descriptiva útil: una forma de resumir las lealtades y prácticas políticas de un grupo, región o localidad dado. Mas para que la etiqueta encaje deben haber evidencias tanto de prominencia como de durabilidad: evidencias que, en ausencia de información de muestreos o de la observación participante, apenas si pueden inferirse de los actos o de transcripciones (dudosas). Incluso entonces, el etiquetado descriptivo deja sin responder cómo tales culturas políticas se generan en primer lugar, y se reproducen a lo largo del tiempo. Mi breve análisis sugiere que ellas tienden a ser variables dependientes, el producto de

fuerzas no culturales, y que son restringidas tanto geográfica como socialmente. Por lo tanto resulta errado hablar de culturas políticas nacionales, y mucho menos supranacionales. Es más, el salto de la descripción («la cultura política es así») a la explicación («la cultura política es la *causa* de esto o de aquello») es largo, riesgoso y rara vez se justifica. Tal vez hayan ocasiones en las cuales puede mostrarse que ella posee una genuina «autonomía relativa» de intereses, eventos e instituciones; en que, por lo tanto, puede figurar como un factor explicativo; cuando, en otras palabras, se alcanza cierto «valor agregado» explicativo con la introducción del concepto. La cultura política religiosa —en este caso católica— es tal vez el mejor ejemplo, que en momentos y lugares particulares puede exhibir prominencia, durabilidad y autonomía, al mismo tiempo que trasciende los intereses políticos y materiales, al igual que se beneficia, claro está, con una andanada de respaldos institucionales. Pero esta razón es algo raro, por lo menos para la Latinoamérica decimonónica. Y por cierto que la cultura política en cuestión dista de ser la encarnación popular, voluntarista y democrática de la resistencia subalterna que hoy frecuentemente se ve como la marca distintiva de las políticas culturales.

NOTAS

1. En la conferencia que dio origen a este libro se me pidió que reflexionara sobre la siguiente pregunta: «¿Tuvo la Latinoamérica decimonónica una cultura política común?». Mi respuesta fue negativa porque (a) «cultura política» es un concepto organizativo pobre que es mejor dejar de lado; y (b) que en la medida que puede aplicársele a América Latina faltan, principalmente, las evidencias de una cultura política común. Para los fines del libro, la pregunta ha sido replanteada para que incluya «¿qué podría significar 'cultura política' en general y específicamente para América Latina?, y ¿qué se puede hacer [...] para elucidar, analizar y comprender regímenes políticos, luchas políticas y movimientos sociales [y] el papel de la sociedad civil y [la] esfera política» (comunicación personal de Nils Jacobsen). He reescrito (y recortado) mi ponencia original a la luz de este cambio, aunque algunos vestigios de la pregunta original tal vez aún se escondan en las páginas que siguen. El artículo originalmente incluía una sección (entre la segunda y la tercera parte) que examinaba el desarrollo divergente de México y Perú en el «largo» siglo xix, colmando así el vacío entre la independencia (segunda parte) y el período de desarrollo liderado por las exportaciones (tercera parte).
2. Stephen Haber (1999) hace una crítica lacerante.
3. Véase la férrea definición de cultura dada por DENNETT 1996: 338.
4. La crítica surgió durante la conferencia y en comentarios subsiguientes a este capítulo.
5. De hecho Harry ECKSTEIN, quien remonta «el enfoque de la cultura política» a las «obras fecundas» de Almond y Verba, sostiene que ella viene experimentando «un temprano renacimiento» y que compite con la teoría de la elección racional como «[...] uno de los dos enfoques generales todavía viables de la teoría y explicación políticas propuestos desde comienzos de la década de 1950» (ECKSTEIN 1992: 266, 286). Alex Inkeles (1997) propone una explicación culturalista de la política a escala nacional, reviviendo así la noción de un «carácter nacional» («[...] que algunas personas creen que no existe»).

6. Defino las instituciones en forma algo más estrecha que North (probablemente más cerca de sus «organizaciones»); véase su «New Institutional Economics...» (1995: 23).
7. La «piedra de toque de la teoría culturalista», afirma Eckstein (1992: 267-68), es el «postulado de la acción orientada»; las «orientaciones a la acción» son las «disposiciones generales de los actores a actuar en ciertas formas en ciertas situaciones»; Inkeles (1997: xi). subraya asimismo las «actitudes, valores y disposiciones conductuales»: Lucien Pye prefiere las «actitudes, sentimientos y cogniciones», citado en DIAMOND 1993: 8, 12-13; la lista de citas puede ampliarse.
8. La elección del verbo es evidentemente significativa, puesto que ella puede sugerir «propensiones» más o menos deterministas.
9. Definición del Oxford English Dictionary.
10. De allí el interesante pero nada concluyente debate entre Bonilla (1987: 219-31) y Mallon (1987: 232-79).
11. Los historiadores han comenzado a tomar con mayor seriedad los tipos informales y encubiertos de comportamiento, influidos en parte por James Scott (1985). En otro lugar. Scott argumenta en forma convincente en contra de inferir las actitudes o propensiones subalternas subyacentes de enunciados y comportamientos abiertos, por la buena razón de que estos últimos están diseñados para aplacar o engañar a las élites; véase su *Domination and the Arts of Resistance* (1990).
12. Para evidencias del continuo atractivo de tales explicaciones culturalistas véase LANDES 1998: cap. 20.
13. Una razón para tomar en serio a las culturas regionales y locales es que ellas pueden contener elementos de profecías autorrealizadoras; esto es, si un estereotipo regional o local (presumiblemente uno positivo) adquiere suficiente vigencia, las personas podrían intentar vivir en conformidad con él —consciente o inconscientemente—, en particular si están acicateadas por vigorosas rivalidades regionales y locales. Así, los antioqueños *tal vez* sean más frugales y trabajen más en un esfuerzo por distinguirse de otros colombianos. Me parece mucho menos plausible efectuar un argumento similar en el ámbito nacional: para empezar, los tipos de intercambios y encuentros que podrían promover tales estereotipos autorrealizadores son mucho más comunes dentro de las naciones que entre ellas, en particular para la Latinoamérica del XIX. Las cosas podrían ser distintas para, digamos, los Chinese treaty ports (puertos bajo soberanía extranjera) o las comunidades transnacionales de hoy.
14. Es cierto que dentro de una cultura nacional compartida pueden existir algunas rivalidades diádicas (por ejemplo, las rivalidades interciudadinas entre los pueblos de la Hansa de Alemania del norte (Nils Jacobsen, comunicación personal). Algunas consideraciones cruciales serían: (a) si la rivalidad refleja diferencias genuinas en la composición social o étnica, la actividad económica o los intereses y lealtades políticas; (b) la fortaleza de las instituciones e intereses supralocales que sirven de contrapeso, sobre todo los nacionales; y (c) si, en consecuencia, la rivalidad queda constreñida dentro de ciertos límites (v. gr., las competencias deportivas) o si estalla en conflictos incontrolables, violentos y que subvierten la nación (como a menudo sucedió en la América Latina del XIX).
15. Jennie Purnell (1999) muestra la importancia de las diferencias y rivalidades locales en el centro cristero de Michoacán. Las rivalidades pueden a veces ayudar a *explicar* los eventos, pues adquieren una racionalidad y un impulso propios, presentan oportunidades políticas y económicas, dan lugar a intereses creados (por ejemplo, los pistoleros profesionales) y tienden a ser más fáciles de mantener que de detener.
16. Este es un defecto usual en el análisis político mexicano actual; dicho defecto identifica a la deficiente cultura política del país como la causa de, digamos, el fraude electoral, y propone una renovación de dicha cultura como una condición sine qua non de la democratización. Sin embargo, la reforma institucional —el establecimiento de un Instituto Electoral Federal eficaz, respaldado y financiado produjo una rápida limpieza de las prácticas electorales. De este modo, el

recurso a la cultura —como una suerte de carga inercial— puede servir como una excusa para la falta de acción (cf. DIAMOND 1993: 9-10).

17. La oportunidad debe ser auténticamente libre —y ciertamente debe parecer serlo—, sin temor alguno a represalias poselectorales. Esta, claro está, es una condición exigente.

18. En lo que respecta a la vitalidad de las elecciones coloniales, no estoy muy seguro de qué tanto las elecciones a los cabildos hayan brindado una verdadera preparación en prácticas cívicas; mi impresión (basada en fuentes mexicanas) es que eran algo rituales y quedaban limitadas —en términos tanto de la votación como del acceso a los cargos— a una reducida élite (cf. MARTIN 1996: 99-100; WHITCOTTON 1977: 188-90; HASKETT 1991: cap. 2).

19. Véase, por ejemplo, Aldo Launa-Santiago, quien señala—al examinar la relación entre etnicidad y producción campesina— que hacia 1900, «[...] aunque ligada a la tenencia comunal, la identidad india trascendía la institución decimonónica y en ciertos sentidos *pasó a ser independiente de las fuerzas materiales*» —subrayado mío (1999: 219).

20. Deborah Yashar (1997) rastrea la génesis.

21. Por ejemplo, lo que comienza como un arreglo instrumental puede endurecerse hasta convertirse en un rasgo político-cultural más duradero (por ejemplo, el Frente Nacional Colombiano). Resulta entonces difícil evaluar si este rasgo está profundamente arraigado y es, por lo tanto, relativamente autónomo, o si simplemente es una extensión egoísta del pacto original (y es, por ende, vulnerable a revertirse si la racionalidad instrumental fracasa).

22. Para un buen estudio de caso véase LONDOÑO 1996.

23. Carlos Forment actualmente prepara un ambicioso análisis comparativo de la movilización política en la América Latina del siglo XIX; véase su «Sociedad civil y la invención de la democracia en el Perú del tardío siglo XIX: una perspectiva tocquevilliana» (manuscrito).

24. En relación con Hispanoamérica, Guerra distingue una «transición extremadamente rápida a la modernidad» cuando se da la independencia, tanto en lo que respecta a los ideales políticos como a las formas de representación (1994: 7).

25. El término «meme» fue introducido por Richard Dawkins a las teorías que abordaban la transmisión de la cultura. Designa la unidad mínima de transmisión de la herencia cultural, así como «gen» indica la unidad mínima de transmisión de herencia biológica. (N. del E.)

26. Para otra imagen de las reformas borbónicas como una fallida revolución desde arriba, de concepción amplia, véase el capítulo de Charles Walker en el presente volumen.

27. Hubo excepciones, como Minas Gerais.

28. Para la amenaza de la guerra revolucionaria contra la esclavitud en EE. UU. véase KOLCHIN 1993: cap. 3.

29. Me doy cuenta de que en aras de la brevedad vengo reificando países enteros. Por cierto me estoy refiriendo a grupos claves dentro de ellos, cuyas decisiones contaban.

30. Jeremy Adelman (1999c) prosigue el análisis hasta mediados del siglo XIX.

31. Halperin Donghi (1975: 59), describe cómo el litoral argentino mostró una «rápida politización», una «apertura a las innovaciones» y «una concepción inesperadamente abstracta de la naturaleza, estructurada según criterios económicos», todo lo cual facilitó la aceptación de nuevas ideas y prácticas liberal-republicanas. Estos rasgos «culturales» se derivaban, no de una «barbarie» general, sino más bien del impacto de la demanda europea sobre una región escasamente poblada.

32. «CEPALista»: recetas políticas asociadas con la CEPAL (Comisión Económica para América Latina de las Naciones Unidas), entre ellas el proteccionismo, la intervención del Estado y la industrialización por sustitución de importaciones (ISI). Mutatis mutandis, puede usarse el mismo tipo de argumento para las décadas de 1940 y 1980: con perdón de Keynes, los cambios en los paradigmas económicos se deben menos a las meditaciones cerebrales de quienes diseñan las políticas, que a circunstancias apremiantes (depresión, guerra, crisis de la deuda) y a grupos de presión (sindicatos, empresarios, banqueros). La justificación intelectual, por lo general, llega

después del evento, reforzando y legitimando tendencias que ya venían dándose. Por ejemplo, Prebisch no inventó la ISI y la industrialización por sustitución de importaciones que se dio no siguió sus preceptos en modo alguno.

33. JACOBSEN 1993: cap. 6; WILLIAMS 1994: 69-78; WOMACK 1968: cap. 2; aunque Lauria-Santiago (1999), presenta un cuadro más matizado.

34. De ahí la esclavitud en el Nuevo Mundo y la «segunda servidumbre» en Europa oriental.

35. Un ejemplo de «saquear la economía monetaria» [*raiding the cash economy*] o, para usar un pintoresco arcaísmo, una «articulación de modos de producción».

36. Las credenciales de este tipo son siempre relativas. No obstante sus considerables «déficit democráticos», hacia 1919 —tanto Argentina como EE. UU.—, eran decididamente democráticos según el patrón global.

37. Para una saludable reacción en contra de la actual proliferación de la «cultura» como un cheque en blanco conceptual (sobre esto véase la nota 5, supra p. 42), véase la incisiva crítica de KUPER 1999, en especial el cap. 7.

-III-. Cómo los intereses y los valores difícilmente están separados, o la utilidad de una perspectiva pragmática de la cultura política

Nils Jacobsen y Cristóbal Aljovín de Losada

- 1 Una perspectiva sostenible de la cultura política debe hacer frente a varios desafíos, enunciados a lo largo del ensayo de Alan Knight: 1. El significado y la causalidad; 2. La explicación del comportamiento o la capacidad de acción-autonomía; 3. La duración y el margen de permeabilidad; 4. La escala significativa de análisis (local, nacional, transnacional).
- 2 Antes de responder a los mencionados retos, quisiéramos definir cómo entendemos la cultura política desde una perspectiva pragmática que se origina de una visión histórica del concepto y de los mejores trabajos de los investigadores que están tratando el asunto en la actualidad. Podemos definir ahora la forma en que entendemos una perspectiva pragmática. Con cultura política queremos decir una perspectiva de los procesos de cambio y continuidad en cualquier formación política humana, o sus partes componentes, que privilegia los símbolos, los discursos, los rituales, costumbres, normas, valores y actitudes de personas o grupos para comprender la construcción, consolidación y desmantelamiento de constelaciones e instituciones de poder. La perspectiva de la cultura política complementa otros enfoques, como la economía política y el análisis institucional.

Significado y causalidad

- 3 Los críticos sostienen que la perspectiva de la cultura política no es capaz de explicar los cambios de régimen. Ellos afirman que las variables culturales rara vez bastan como explicaciones de los grandes procesos políticos. Knight coincide, en general, con esta crítica. Él encuentra que el comportamiento «afectivo» en la historia latinoamericana

se limita a unos cuantos complejos: religión y política; la democracia en Costa Rica; y, tal vez, los movimientos antiesclavistas.

- 4 Aunque la influencia de la cultura política sobre el comportamiento de los actores va mucho más allá de los meros sentimientos, sí es cierto que las perspectivas contemporáneas que se tienen de ella no necesariamente tratan la causa y el efecto en forma tan plena y convincente como la economía política, por ejemplo.¹ Un análisis de cultura política tendría muy poco que decir sobre las reformas fiscales de los Borbones como causa del descontento social en los Andes en el siglo XVIII (O'PHELAN 1985: cap. 4). Aun así, al analizar los discursos, rituales y prácticas empleados por distintos actores en estos conflictos, este enfoque nos ayuda a comprender la gama de elecciones a disposición de los actores contemporáneos, al igual que los contextos socioculturales que impulsaban en esa época el descontento social.²
- 5 Los científicos naturales hace largo tiempo abandonaron la ilusión de la certidumbre en torno a las causas últimas, enfatizando más bien las probabilidades estadísticas de la mecánica cuántica
- 6 o la variabilidad ordenada, pero aparentemente aleatoria, de los resultados en la teoría del caos. Así pues, resulta algo optimista que los historiadores insistan en poder establecer la causación de secuencias infinitamente complejas de eventos y procesos. Ellos y los científicos sociales evidentemente no pueden renunciar a buscar revelar explicaciones causales. Pero las perspectivas culturales ofrecen otras dimensiones adicionales de la comprensión de cuerpos políticos, complementarios a dicha búsqueda: a saber, «[...] los valores, expectativas y reglas implícitas que expresaban y daban forma a las intenciones y acciones colectivas» (Hunt 1984), o el significado que los actores daban a los cambios y continuidades en las políticas, constelaciones de poder e instituciones. El análisis de causa-efecto, aguzado por el enfoque de una ciencia social «dura», presenta la explicación que los investigadores imponen *retroactivamente* al cambio y la continuidad en la compleja red de eventos, procesos e instituciones de una unidad social de análisis dada. En cambio, la perspectiva de la cultura política busca comprender la percepción y significado subjetivos sincrónicos que distintos actores daban a las elecciones que hicieron o que les fueron impuestas.³ En ese sentido, ella es vital para descubrir la gama de futuros y trayectorias históricos del pasado que eran imaginables por los grupos sociales y personas en cualquier contexto específico. Debemos reiterar: la perspectiva pragmática de la cultura política complementa el análisis de causa-efecto no culturalista. Actúa también como una defensa contra las ilusiones de precisión científica en el análisis de formaciones políticas históricas.

La explicación del comportamiento, la acción/ voluntad o la práctica

- 7 Los críticos de la perspectiva de la cultura política señalan que la conducta es a menudo promovida, no por variables de actitud o culturales, sino por intereses (materiales o ideales), por la fuerza de las circunstancias y otras dimensiones no culturales. Alan Knight sostiene que las actitudes o propensiones que guían conductas específicas a menudo no son cognoscibles en el registro histórico. Cuando los investigadores sostienen conocerlas frecuentemente las derivan extrapolándolas del comportamiento mismo, produciendo entonces un argumento peligrosamente circular. Es más, incluso si

pudiéramos discernir confiablemente la(s) actitud(es) que subyace(n) a dicho comportamiento, ello tendría poco valor heurístico, meramente describiendo el comportamiento mismo desde el punto de vista de las actitudes.

- 8 Vemos pocas diferencias en las dificultades para establecer actitudes o intereses como estímulos del comportamiento. Las personas y grupos usualmente tienen más de un interés y no actúan políticamente en forma automática ante cada uno de ellos. Por ello, deducir un interés a partir de su posición sociopolítica, ideológica, regional, étnica, religiosa o de género no basta para sostener un comportamiento basado en intereses. Los orígenes, motivos o causas subjetivas del comportamiento son siempre difíciles de descifrar, sin importar que estén basados en la cultura o el interés. Pero si tomamos en serio que la voluntad humana es una variable central con que comprender los procesos políticos, debemos entonces intentar descifrar su dimensión subjetiva.
- 9 Los historiadores y científicos sociales deben emprender esta tarea con la mente abierta, dada la tremenda gama de causas subjetivas posibles. No sirven los supuestos a priori de la búsqueda racional de intereses, la fuerza de las circunstancias o una causalidad preponderantemente cultural. Es más, las personas siempre interpretan idiosincrásicamente sus propios intereses, la mejor respuesta conductual a una situación difícil, o el comportamiento más apropiado dadas las normas y prácticas discursivas aceptadas. Una perspectiva de cultura política cuidadosamente construida toma en consideración esta variabilidad subjetiva. Varias de las contribuciones a este volumen muestran cómo los grupos sociales o étnicos reinterpretaron las normas de la élite a partir de una mezcla del interés propio y su propia forma de comprender los derechos y obligaciones basados en la tradición o en valores, discursos o ideologías recién emergentes. Por ejemplo, las «personas libres de color» de Colombia reconfiguraron de este modo las nociones coloniales del honor (véase el capítulo de Margarita Garrido en la segunda parte de este libro). Del mismo modo, el tardío giro colonial de la política tradicional a la acción revolucionaria en las comunidades del norte de Potosí, analizado por Sergio Serulnikov, se construyó sobre las reinterpretaciones subalternas de las normas de la élite.
- 10 Tenemos problemas para visualizar un comportamiento de cualquier tipo que se «explica» con intereses o circunstancias específicos pero que no se da en — ni muestra la — configuración de una matriz cultural a través de la cual el actor le otorga un significado y lo comunica. En la mayoría de los casos, hasta el comportamiento motivado por los intereses materiales más crudos quedará envuelto en —y será justificado por el recurso a— valores considerados legítimos en el contexto social más amplio (aunque en culturas políticas utilitarias específicas los intereses propios más crudos pueden quedar elevados al ámbito de un valor nuclear). Sin tal legitimidad, la mayoría de las acciones sería rutinariamente desafiada por otros integrantes de la sociedad. En suma, dudamos que sea sensible —o siquiera posible— distinguir nítidamente entre comportamientos o prácticas basados en intereses, en la fuerza de las circunstancias y en factores más de actitud normativos o simbólicos. Qué perspectiva(s) quede(n) resaltada(s) en el análisis y la narración académica dependerá del tema estudiado y de los objetivos cognitivos del proyecto.

Duración y permeabilidad de una cultura política

- 11 Como Alan Knight señala correctamente, para que la cultura política tenga valor heurístico debe tener cierta duración mínima. No tendría mucho sentido atribuir automáticamente cualquier opinión individual expresada en forma ad hoc, todo comportamiento o acción, a una cultura política establecida. Es necesario que el investigador demuestre que tales actos individuales forman parte de un patrón, una comprensión entre la mayoría de los miembros del grupo de referencia acerca de su idoneidad o aceptación cultural. Aunque las culturas políticas constantemente viven cambios, no surgen de la noche a la mañana, y para constituir una categoría de análisis significativa deben tener una duración mínima, medida en años o décadas.⁴
- 12 En las investigaciones más antiguas, lo que hacía que la perspectiva de la cultura política fuese relevante o carente de significado era el otro extremo cronológico: el supuesto que veía a los «rasgos culturales» —sin cambios a lo largo de extensos períodos (a menudo siglos) — como «causas» a priori del comportamiento o los procesos políticos. En el caso de América Latina, estas explicaciones culturales de larga duración giraban a menudo en torno a los efectos del catolicismo, el autoritarismo, el machismo o —para los grupos indígenas— el servilismo y el rechazo a la innovación.⁵ Es claro que la perspectiva contemporánea de la cultura política rechaza este tipo de supuestos a priori, ya que ellos simplemente confirman estereotipos. El supuesto de que hay rasgos culturales que no cambian elimina el papel de la acción/voluntad humana y no tiene en cuenta los múltiples eventos, procesos e instituciones contextuales sociales, económicos, políticos y culturales que intervienen en la formulación del comportamiento y las prácticas. Hasta la década de 1960, la noción de rasgos culturales algo estables se hallaba vinculada a definiciones de la cultura que consideraban reglas específicas para el comportamiento, las instituciones y las normas subyacentes como innatas o esenciales, ligadas inextricablemente a la definición misma de los grupos étnicos, nacionales o religiosos.⁶ El abandono de estas pretensiones en las perspectivas contemporáneas de la cultura política está estrechamente ligado a la comprensión cambiada de la cultura aludida en la introducción.
- 13 Creemos que una forma fructífera de comprender la cultura política debe navegar entre la Escila de la tradición idealista del «carácter nacional» y la Caribdis de un voluntarismo mecanicista convocado por una definición de la cultura como nada más que el resultado —jamás estable y constantemente en cambio— de la conflictiva acción/voluntad humana. A decir verdad, las identidades culturales y las prácticas políticas que implican se actualizan constantemente, cambian en conformidad con las luchas en torno a recursos, nuevas tecnologías, formas de comunicación, corrientes de ideas y prácticas culturales. La perspectiva de la cultura política nos permite ver cómo en este proceso de actualización los grupos recurren a la memoria y a la representación de derechos, identidades y mitos de fundación más antiguos a través del ritual, los discursos, las representaciones visuales y musicales y las actividades asociativas. En suma, la cultura política, que no está libre de cambios, supone una constante reinterpretación de valores y prácticas más antiguos. En el medio intelectual contemporáneo, es más probable que el peligro para una perspectiva sensible de cultura política surja por el voluntarismo mecanicista que del enfoque del carácter nacional estático.

- 14 Incluso en el caso de que fuera posible identificar períodos de culturas políticas aproximadamente comparables, aunque en modo alguno idénticas, nosotros consideramos que en cada caso hay que tomar en cuenta un marco temporal flexible. Éste depende en parte de la escala temporal del análisis y puede variar entre los ámbitos local, regional y nacional, al igual que entre dimensiones específicas de una cultura política. Por ejemplo, las prácticas y valores que caracterizan los clubes sociales de élite en las principales ciudades pueden no experimentar cambios significativos durante varias décadas. Y, sin embargo, después de apenas un decenio podría ser útil hablar de una cultura política alterada del congreso de esta misma nación: sus rituales, prácticas de construcción de coaliciones y patronazgo, así como sus estilos de oratoria.
- 15 La cultura política de los Estados-naciones, sus subdivisiones y dimensiones, pueden durar desde apenas una década a cientos de años. En toda cultura política dada debemos esperar encontrar una amalgama de actitudes, rituales, discursos, normas y prácticas, algunas de las cuales recién vienen «popularizándose», otras que están ya «en su madurez» (esto es que son centrales para las prácticas y la legitimidad de un régimen), y otras más que están en decadencia y van perdiendo importancia. La duración de los elementos específicos de las culturas políticas varía; la mayoría de ellos se vuelve obsoleto tarde o temprano. Su poder simbólico o discursivo para movilizar el consentimiento o el disenso se disuelve ante los cambios tecnológicos, socioeconómicos, institucionales o culturales. Aun así, los elementos específicos de un conjunto global de normas, rituales y actitudes de una cultura política pueden conservar su poder durante cientos de años. Una vez más evitemos malentendidos: en cada caso debe probarse — no asumirse a priori — que tales elementos antiguos siguen siendo relevantes; ellos jamás constituyen la suma total no cambiante de una cultura política dada. Es más, incluso si los elementos o fragmentos de normas, rituales o prácticas antiguas siguen desempeñando un papel político, ello no significa que no hayan cambiado.⁷ El recurso a un concepto frecuentemente cambiante de un cuerpo político inca justo ejemplifica la disputada «memoria» o reconstrucción de las tradiciones antiguas en la moderna retórica política andina.

La escala del análisis de la cultura política

- 16 Alan Knight duda acerca de que en la mayoría de los casos el análisis de la cultura política pueda ser aplicado en forma significativa a formaciones políticas grandes y complejas, como los Estados-naciones. Knight sugiere que sería mejor aplicarlo a pueblos, provincias o regiones circunscritas, así como a sectores de la sociedad. Es en estas unidades espaciales o sociales y funcionales más pequeñas de América Latina que unas específicas orientaciones políticas, preferencias ideológicas y estilos o tradiciones de política surgieron desde la independencia: el «teñido del paisaje político» de Guy Thompson y aun en tiempos anteriores. Para los Estados-naciones como un todo, Knight encuentra pocas conductas culturales o «afectivas» relevantes para el descifrado de la trayectoria de todo el cuerpo político.
- 17 El escepticismo de Knight reafirma un punto fundamental sobre los Estados-nación latinoamericanos: no nacieron ya hechos. Uno no puede sostener razonablemente que las nociones, valores y prácticas de los aimara-hablantes de la provincia de Omasuyos (departamento de La Paz, Bolivia) y la provincia adyacente de Huancané (departamento de Puno, Perú) se vieron imbuidas de «bolivianidad» o «peruanidad» inmediatamente

después de la independencia. Ni tampoco evidenciaron imaginarios o «proyectos» nacionales específicamente bolivianos o peruanos. Esto no quiere decir que no comenzaron a hacer frente a la política de las distintas repúblicas que repentinamente les reclamaban como ciudadanos (de segunda clase). Y sin embargo, durante largo tiempo, los agricultores indígenas a ambos lados de la divisoria política del altiplano siguieron compartiendo prácticas y valores a través de intensas redes de comunicación, trueque, viajes, complejos festivos y, claro está, su legado común de hacer frente a los incas y al colonialismo hispano. Después de la independencia, sus culturas políticas siguieron siendo durante décadas más parecidas entre sí que a la de los agricultores de la costa norte peruana, o a las de las aldeas chiquitanas del oriente boliviano, respectivamente.

- 18 La construcción de las culturas políticas nacionales fue un proceso largo y vacilante que operaba —con distintos momentos y ritmos— en aldeas, pueblos y regiones. El proceso comenzó con las luchas revolucionarias por la independencia y la creación de instituciones, leyes, emblemas y rituales cívicos nacionales por parte de las nuevas repúblicas. Cada caserío vivió este proceso una vez que aparecieron el teniente gobernador, el cobrador de impuestos o un gendarme con el título de su nombramiento, emitido en el propio papel sellado de la república y firmado por una autoridad superior, exigiendo obediencia a nombre de la nación. Las culturas políticas nacionales se formaron a través de miles de encuentros amistosos, conflictos, comunicaciones, ceremonias, decretos, leyes y rutinas administrativas que ligaban personas o grupos con la autoridad de la nación o sus representantes. Como ha reiterado Benedict Anderson, diversos tipos de «circuitos» públicos —por ejemplo, fiscal-administrativo, judicial, militar y educativo— podían contribuir a forjar un «imaginario nacional», aunque en los Andes poscoloniales su eficacia se vio estorbada por la debilidad, la parcialidad y la exclusividad institucional. Para captar estos procesos prolongados y multifacéticos necesitamos una comprensión menos rígida, elitista y centrista de los Estados-nación latinoamericanos (NUGENT 1997: 11-13, 315-23; ROLDÁN 2002: 296).
- 19 Knight tiene razón en subrayar los tremendos bloqueos y desafíos para la formación de las culturas políticas nacionales en América Latina. Hay actitudes, valores y prácticas que muestran indiferencia u hostilidad a proyectos y prácticas políticos nacionales específicos. La resistencia activa o pasiva surge en grupos que dan primacía a una identidad religiosa, ideológica, étnica, social o explícitamente regionalista. Con sus pretensiones universalistas y su jerarquía, la Iglesia católica en este sentido es, tal vez, la institución más importante para América Latina. Su impacto en las culturas políticas nacionales varió de país a país y de región a región, dependiendo tanto de su fortaleza institucional como de la intensidad de la religiosidad popular: relativamente débil en la mayor parte de Bolivia, fuerte en muchas partes de Colombia. El examen que Derek Williams hace de cómo Gabriel García Moreno reclutó discursivamente a mujeres y nativos andinos para forjar un «pueblo católico» ecuatoriano, ejemplifica la instrumentalización de la Iglesia para la construcción de una cultura política nacional.⁸ Este mismo tipo de políticas, respaldado por las jerarquías regionales o nacionales, podía fácilmente devenir divisivo y deslegitimar los proyectos políticos nacionales anticlericales opositores. La Iglesia, de carácter universalista, junto a las distintas formas regionales, sociales y étnicas de religiosidad popular que ella generó, hicieron que lo que Hannah Arendt refirió como la sacralización del Estado-nación secular se

vuelva un proceso particularmente conflictivo y ambivalente para las repúblicas latinoamericanas.

- 20 Otros grupos e instituciones con un sentido de su propia identidad cívico-política tuvieron impactos igualmente ambivalentes sobre la formación de las culturas políticas nacionales. Durante buena parte del siglo XIX, las comunidades de indígenas y los grupos étnicos andinos vacilaron entre un intenso localismo y el proyectar sus propias ideas sobre la nación y la república a espacios públicos más amplios (véase para mayores detalles nuestra introducción y los estudios de casos del presente libro). Los masones, otros librepensadores, los liberales doctrinarios y — en el siglo XX — anarquistas, socialistas y comunistas se entendían a sí mismos como parte de una hermandad internacional de valores, lo que teñía su construcción del Estado-nación, su enfoque de cómo hacer frente a sus reglas, marcos legales, rituales y reclamo de la lealtad de los ciudadanos.
- 21 Aun así, todos estos grupos —incluyendo a aquellos que adoptaban su *patria chica* particular, o los archipiélagos de artesanos urbanos — debían hacer frente, más tarde o más temprano, a los desafíos planteados por la formación del Estado-nación. En efecto, para muchos grupos, el proceso mismo de hacerse consciente de su identidad local, regional, étnica o social se ponía en marcha a través de una interacción con las autoridades, mediadores o facciones que buscaban proyectar o reconfigurar unidades de lealtad más abarcadoras sobre el espacio local. Para algunos grupos, sobre todo las comunidades y macrogrupos étnicos andinos, este proceso estaba en marcha desde la invasión de sus reinos por parte de los españoles. Mas para todos los grupos, aquellos que se identificaban aun más estrechamente con la Iglesia, estas interacciones tomaron cualidades completamente novedosas con la proclamación de la independencia.
- 22 Distintos grupos sociales, étnicos, regionales e ideológicos lucharon por imponer su visión de — y sus intereses en — la república al resto de la ciudadanía. Una cultura política nacional fue gradualmente construida y reconfigurada en los procesos y resultados de estas pugnas. Desde una perspectiva de la cultura política, lo más revelador en estas luchas son los argumentos aducidos a favor y en contra de proyectos específicos, así como los procesos utilizados para movilizar el respaldo. Estos pueden mostrar nociones ampliamente detentadas sobre la relación entre el Estado y la ciudadanía, o los mecanismos empleados para armar coaliciones victoriosas. En otras palabras, los asuntos más relevante para la configuración de la cultura política de una sociedad dada podrían no ser los temas o proyectos políticos que están en la superficie, sino las normas, ideologías y rituales incrustados en ellos o expresados a través de las rutinas del proceso político mismo. Es más, un repentino giro de «opinión» por parte de un partido o de un movimiento regional, étnico o ideológico no invalida ipso facto al análisis de las culturas políticas. Éstas frecuentemente se actualizan, ya sean las que prevalecen en una localidad, nación, partido o en un grupo social, étnico, ocupacional o corporativo. Las posiciones periféricas pueden ser cambiadas, redefinidas con miras a fortalecer las que se piensan son fundamentales. Si lo que se cambia yace en el núcleo de una tradición, entonces sí tenemos realmente una cultura política nueva o diferente.

9

- 23 Muchos de los ejemplos famosos de culturas políticas latinoamericanas locales o regionales —el piadoso San José de Gracia en México, el Líbano rojo de Colombia, el sólido norte aprista en Perú— no pueden explicarse exclusivamente desde la perspectiva local o regional. Este «teñido» del mapa político siempre se da a través de

las especificidades de la lucha entre las estructuras de poder, los intereses, los valores y las prácticas locales, con aquellos en los ámbitos provincial y nacional. Dudamos de que las *identidades* regionales — movimientos que exaltan las singularidades culturales, étnicas, religiosas o climáticas de la patria chica—, por oposición a las *estructuras* socioeconómicas y políticas regionales, puedan desarrollarse antes que una región dada trabase un intenso contacto con el mundo nacional (e internacional) más amplio. Los regionalistas se ven forzados a definir su(s) papel(es) en este mundo mayor: por ejemplo, vínculos estrechos con la élite mercante, con el Estado o resistiendo la imposición de prácticas mercantiles, formas específicas de aplicación de normas fiscales o representación política (COLMENARES 1985; MÖRNER 1993; NUGENT 1997:1-22; SAIGNES 1986; VAN YOUNG 1994b). Lo que es cierto para los regionalistas es asimismo válido para otros grupos que proyectan su identidad sobre la arena política nacional, ya sean católicos devotos, agricultores comunales andinos, afrocolombianos luchando por la autonomía o la representación nacional, artesanos republicanos proteccionistas o comunistas urbanos de clase media. La formación y movilización política de su identidad cívica, y por lo tanto su cultura política, es en parte el resultado de interacciones con otros grupos y autoridades: acuerdos, conflictos, negociaciones y alianzas referidas a reclamos, derechos, obligaciones y representaciones dentro de cuerpos políticos mayores: la monarquía española de origen patrimonial Habsburgo, la impronta borbónica cada vez más burocrática e imperial en el tardío período virreinal, y las repúblicas latinoamericanas poscoloniales.

- 24 En conclusión, estamos argumentado por un concepto de cultura política que privilegia una dinámica y una aproximación sincrónica de la comprensión de la política y de las relaciones de poder. Esta perspectiva no niega la fuerza de los intereses, las instituciones y el contexto histórico como explicaciones del cambio político; más bien, va más allá del análisis de las causas y efectos al llamar la atención del significado que diferentes grupos sociales, étnicos, religiosos, sexuales, ideológicos y regionales vinculados al proceso político, estructuras e instituciones. Dicha perspectiva política posibilita que avancemos en nuestro entendimiento de la conflictiva naturaleza de la política y de las relaciones de poder. La perspectiva de una cultura política pragmática nos permite visualizar diversos futuros históricos, como elocuentemente lo demuestran en el presente libro los estudios de casos para los Andes. Ello nos ofrece una posibilidad para comprender cómo las memorias y los imaginarios de lo justo y de lo legítimo de los órdenes políticos se actualizan y reconfiguran cada día en la lucha por el poder.

NOTAS

1. A decir verdad Almond y Verba, así como sus sucesores entre los investigadores actuales de la cultura política dentro del campo de las ciencias políticas, insisten en afirmar que sus hallazgos tienen el mismo poder y precisión que los de cualquier otra escuela en su disciplina.

2. Para el tardío siglo XVIII véase, por ejemplo, el capítulo de Serulnikov en este volumen; ESTENSSORO 1996; y O'PHELAN 1994. Para el sur peruano en el tardío siglo XIX y temprano XX cf. CALISTO 1993: cap. 6; y DE LA CADENA 2000: cap. 2. Sobre Bolivia véase LARSON 1998b: 378-90; CONDARCO MORALES 1965; MAMANI CONDORI 1991; RIVERA CUSICANQUI 1986.
3. Cf. el reciente debate sobre la historia cultural mexicana en *Hispanic American Historical Review* 79/2, 1999; y KNIGHT 2002.
4. Las revoluciones pueden originar nuevas culturas políticas en un corto lapso; con todo, si algo nos ha enseñado las catástrofes del siglo XX es que una considerable parte de la cultura política del antiguo régimen puede sobrevivir, y de hecho lo hizo con bastante vigor.
5. Sobre los legados culturales véase ADELMAN 1999b.
6. Irónicamente, algunos estudios basados en la reciente «política de identidad» de los grupos subalternos étnicos, «raciales», de género o comunales parece estar reviviendo el esencialismo de conceptos de cultura más antiguos.
7. Compárese con HAZAREESINGH 1994: cap. 1; para las cambiantes tradiciones radicales, republicanas y populares en Colombia entre 1810 y 1948 véase AGUILERA PEÑA y VEGA CANTOR 1991.
8. En torno al catolicismo popular y la instrumentalización de una moral católica de género por parte de la élite en la Colombia del siglo XX, véase FARNSWORTH ALVEAR 2000, en especial los capítulos 5 y 6; para el Ecuador decimonónico véase también DEMÉLAS y SAINT-GEOURS 1988.
9. Compárese con el convincente análisis de las modernas tradiciones políticas francesas en HAZAREESINGH 1994.

Primera parte. Estados-nación: proyectos en construcción y sus limitaciones

Introducción a la primera parte

- 1 La formación de los Estados se plasma a través de procesos de construcción de capacidades y autonomía institucionales, que son «[...] al menos parcialmente distintos de aquellos que rigen la producción y la reproducción».¹ Para que los regímenes políticos puedan sobrevivir en el mediano o el largo plazo, deben conservar un aura de legitimidad entre los diversos grupos de actores políticos lo suficientemente fuerte como para resistir choques severos (v. g., crisis económicas, guerras externas y conflictos civiles). Para llegar a los procesos históricamente específicos de formación estatal, se debe enfocar estos dos grupos de cuestiones — la capacidad y la autonomía del Estado, y la legitimidad del régimen— desde la perspectiva de las instituciones, de la política económica y de la cultura política.
- 2 Las culturas políticas intervienen en muchos espacios que definen el significado y la participación que un proyecto nacional tiene para distintos grupos sociales, étnicos, de género, regionales, religiosos e ideológicos. Las naciones necesariamente construyen un mito de origen y hacen vigorosas declaraciones en torno a la «fraternidad» y a los derechos iguales de todo aquel que haya nacido y viva dentro de su territorio y al que se le reconoce como ciudadano. Brindan así herramientas discursivas y prácticas con que reclamar tales derechos a los que han sido excluidos. Desde finales del siglo XVIII a lo largo del XIX, el republicanismo y el liberalismo constituyeron otras plataformas más para la negociación y el cuestionamiento ideológicos en torno a la formación del Estado-nación, y otras plataformas semejantes aparecieron con fuerza en América Latina entre las décadas de 1890 y 1930 (anarquismo, socialismo, comunismo, populismo). Otras plataformas ideológicas, en particular el positivismo y el darwinismo social, se prestaron fundamentalmente para justificar proyectos nacionales menos inclusivos. Las cuestiones prominentes de la cultura política que tuvieron un impacto sobre la formación del Estado-nación en América Latina, tendieron a ligar el tema de la capacidad/autonomía del Estado con la legitimidad del régimen. Unos cuantos ejemplos bastan para ilustrar este punto. La definición de ciudadanía arriba mencionada vinculaba el ámbito legal de la participación en el cuerpo político, con experiencias subjetivas de inclusión/exclusión y con las prácticas de la movilización en la esfera pública en torno a las campañas electorales y la emisión de sufragios. La capacidad y autonomía del Estado para presidir unas elecciones justas y libres, el significado que ellas tenían para los votantes, así como las estrategias consideradas legítimas para

alcanzar la victoria en las urnas tuvieron un impacto fundamental sobre la formación del Estado-nación, tanto en su dirección como en su solidez institucional. Las formas en que los Estados buscaron implementar reformas en los campos de la salud y educación pública, justicia criminal y la planificación urbana tuvieron consecuencias tanto para la capacidad como para la legitimidad del propio Estado. Cuanto más coercitivas y entrometidas eran estas reformas, tanto mayor era la probabilidad de que los subalternos — el blanco usual de las mismas— consideraran que no eran legítimas y actuaran para minarlas, lo que tenía como resultado luchas o negociaciones prolongadas en torno a las relaciones entre Estado y sociedad civil, al igual que al significado y la función legítima propios del Estado-nación.

- 3 Las representaciones simbólicas y rituales del cuerpo político — desde las fiestas que celebraban el día de la independencia a los himnos e historias nacionales, las lecciones cívicas, los monumentos y las artes escénicas— también cumplían funciones importantes en la construcción de la capacidad del Estado; ello en el modo en que valorizaban o rechazaban a los grupos populares como parte del cuerpo político, movilizándoles para un proyecto nacional o, en el caso de la exclusión, quitando su legitimidad al Estado entre aquellos que se encontraban excluidos. Las intrincadas vinculaciones entre los aspectos institucionales, la economía política y la cultura política quedan especialmente en claro en las luchas referidas al reclutamiento militar y a los impuestos, tal vez las dos esferas más importantes de construcción de la capacidad estatal y la legitimidad del régimen durante la primera centuria de formación del Estado-nación en América Latina. El origen étnico, social y regional de los reclutas y de los contribuyentes plasmaba tanto los intereses de los grupos sociales dominantes y las élites estatales (en lo que respecta al control social y la extracción de recursos de diversos grupos subalternos), así como el contencioso ordenamiento normativo de la república y la forma en que se definían los derechos de la ciudadanía.
- 4 Los cuatro capítulos de esta sección ejemplifican vividamente algunas de las tensiones y problemas presentes en los proyectos andinos de la construcción del Estado y la nación, entre el tardío período virreinal y mediados del siglo xx. Todos enfatizan la fragilidad de los intentos efectuados para fomentar la capacidad/ autonomía del Estado y la legitimidad del régimen, y cómo dichos procesos a menudo tuvieron como resultado desenlaces sumamente distintos de aquellos concebidos por los diseñadores del Estado de la élite virreinal y poscolonial. De estos cuatro capítulos, algunos también examinan como un subtexto y otros como un elemento central, a la enmarañada constelación de exclusión, protección paternalista y resistencia entre las élites hispanizadas y las grandes mayorías de las poblaciones de color, en especial los pueblos indígenas, que ha acosado a los proyectos andinos de construcción nacional desde su concepción hace unos doscientos años. Una y otra vez surgió la pregunta de en qué términos y en qué medida los nativos andinos, los afroamericanos y otros grupos de castas debían ser incorporados a los proyectos de Estado-nación diseñados por diversos sectores de las élites hispanizadas, o incluso si dichos grupos buscaban plasmar visiones del Estado-nación del todo distintas y separadas de las que tenían los criollos. Esta ambigüedad múltiple en el proceso de formación del Estado-nación andino —en especial con respecto a los múltiples imaginarios políticos de hispanos, nativos andinos, castas y afroamericanos, así como su negociación o enfrentamiento— se trasluce en estos capítulos como un factor fundamental que configuró la búsqueda de la capacidad/ autonomía del Estado y la legitimidad del régimen. Dicha ambigüedad desempeñó un papel principal en conferir a los proyectos andinos de construcción del Estado-nación,

una naturaleza particularmente inestable, experimental y limitadora del alcance espacial y social de las capacidades y legitimidad del Estado.

- 5 El capítulo de Charles Walker muestra que en los Andes, la era de las reformas borbónicas constituyó una experiencia formativa para los proyectos subsiguientes de formación estatal. Walker resalta los aspectos civilizadores y socioculturales del proyecto reformista, en especial en las ciudades. Madrid y los nuevos cuadros de burócratas «ilustrados» en los Andes buscaron cambiar toda una gama de prácticas culturales populares, junto con el aspecto físico de las ciudades. Su fracaso se debió a diversas razones, entre ellas la resistencia presentada por quienes debían ser reformados. Todo lo que sobrevivió fue una campaña para reprimir a los plebeyos díscolos, sobre la base de los temores del otro concebido en términos raciales. Pero Walker ve la sombra de este fallido proyecto de construcción estatal cayendo vigorosamente sobre las posteriores culturas política andinas del siglo XIX: dicho fracaso trajo consigo un estancamiento entre un «Estado civilizador» y diversos grupos sociales y étnicos en las ciudades y espacios rurales de la región, los mismos que complicarían la formación poscolonial del Estado-nación.
- 6 Aunque no emplea el lenguaje del estancamiento, el capítulo de Cristóbal Aljovín acerca del ordenamiento político que Andrés de Santa Cruz buscó plasmar en Bolivia y Perú, entre 1835 y 1839, demuestra la naturaleza experimental e inestable de los proyectos nacionales andinos en la era de la posindependencia. Santa Cruz buscó unir una gran variedad de tradiciones políticas: el constitucionalismo liberal, el bonapartismo y las ideas imperiales bolivarianas, así como los conceptos de gobierno virreinales hispanos y nativos andinos. Aunque subrayó el personalismo y al ejército como las fuerzas unificadoras claves de la Confederación Perú-Boliviana, que se alzaban por encima de las pugnas de los intereses partidarios, Santa Cruz no entendió que estos elementos del gobierno contradecían el constitucionalismo liberal, del cual dependía su régimen para ganar legitimidad entre los notables (principalmente blancos) que tenían derechos políticos. La Confederación Perú-Boliviana merece un mayor estudio como un gran intento decimonónico de los Andes centrales por emplear una amalgama ecléctica de prácticas y normas políticas con las cuales superar un republicanismo criollo restringido, basado en Lima.
- 7 El análisis efectuado por Carlos Contreras de la campaña de descentralización fiscal llevada a cabo en Perú luego de la devastadora Guerra del Pacífico (1879-83) demuestra la interacción existente entre las condiciones institucionales, las finanzas estatales y los elementos de la cultura política para limitar el espacio de maniobra de las reformas gubernamentales. Los grupos modernizadores de la élite política peruana emprendieron un vigoroso esfuerzo por hacer que la recaudación de rentas en toda la república fuera a la vez más eficiente y menos abusiva. Para dicho fin buscaron incrementar la capacidad del Estado en las provincias, estableciendo un nuevo cuerpo de comisionados fiscales independientes de los abusivos prefectos, subprefectos y gobernadores, que representaban al poder ejecutivo del gobierno central. La reforma fracasó y los nuevos comisionados fiscales fueron destituidos unos cuantos años después de su nombramiento. Fueron víctimas de la hostilidad de las autoridades establecidas de provincias y locales, un financiamiento sumamente insuficiente y la falta de disposición de los contribuyentes para aceptarles. Su mala suerte fue que la contribución personal, el principal impuesto que debían recaudar, era sumamente impopular en el grupo que supuestamente debía pagarlo, que constaba sobre todo del

campesinado indígena del Perú. El lúcido relato de Contreras sobre la rápida evolución del aparato fiscal peruano demuestra vividamente cómo la interacción de grupos de interés, constelaciones de poder, junto con normas y prácticas creó resultados del todo imprevistos por los planificadores de políticas, en el contexto de una de las crisis más fuertes del Estado peruano.

- 8 El ensayo de Barragán analiza la construcción y formación de la nación boliviana a través del funcionamiento del Estado entre 1825 y 1880. Para la autora, el Estado configura las relaciones sociales. El sistema estatal en Bolivia tiene una doble faceta: fuerza-omnipresencia (expresada en su normatividad) y ausencia-debilidad (fragilidad de los pactos, permisividad y concesiones) que se expresa en el desarrollo político y social. A pesar del principio de igualdad de la normativa moderna, la autora considera que las leyes respondieron a un principio ordenador basado en la desigualdad. Así, el Estado mantenía jerarquías sociales basándose en múltiples criterios (étnicos, de género, generacionales, honor, nacimiento, etc.) en que nociones propias del mundo privado influyen lo público.
- 9 La ausencia-debilidad del Estado se nota por la dificultad de imponer un orden en la sociedad. La burocracia creció a lo largo del siglo XIX de manera desigual en el país; se privilegió a las principales ciudades ampliando sus redes de influencia, clientelaje y poder, aunque también generó un grave problema: la «empleomanía». Asimismo, se multiplicaron las unidades político-administrativas menores (provincias, cantones y secciones) pero sin un aumento correlativo del presupuesto. En el caso del territorio, el Estado no logró un proceso de unificación y continuo con criterios heterogéneos que implicaba una fragmentación territorial y regional (rivalidad entre el norte y sur del país, lento control del oriente).
- 10 El ensayo de Laura Gotkowitz aborda las visiones políticas rivales referidas al lugar que los pueblos aimaras y quechuas tenían en la nación durante la década crucial anterior a la revolución de 1952; no obstante dichos pueblos conformaban la mayoría de la población boliviana, la autora relativiza las nociones convencionales que sostienen que hubo una profunda separación entre los proyectos indigenistas y los populistas socialmente integradores. En la política boliviana del siglo XX no hubo una «transición de raza a clase» uniforme. Los dirigentes del Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) como Hernán Siles Suazo, de quienes usualmente se piensa que abandonaron una noción racial/étnicamente divisiva de la nación a través de la aplicación de reformas sociales moderadas, aún podían concebir la integración de las mayorías indígenas a la nación mediante una «legislación especial», que crearía un sistema étnicamente constituido de justicia local. Gotkowitz enfatiza cómo el Congreso Indígena de 1945, al igual que el discurso del presidente Villarroel, empoderaron inadvertidamente a los nativos andinos de Bolivia. A partir de unas viejas demandas reformistas moderadas (referidas a la tierra y al *pongueaje*, los servicios laborales gratuitos), sus nuevos dirigentes —que unían la ciudad y el campo— forjaron un programa radical que se concentraba en la «ley revolucionaria» que buscaba crear una economía política y una cultura política nacional bolivianas completamente distintas. El ensayo muestra sólidamente la ambigüedad de los discursos políticos y sus múltiples voces en una época de crisis. Gotkowitz correctamente considera que la fuerza de estos proyectos indígenas, que hacían caso omiso de las leyes estatales, es la señal característica de la cultura política boliviana del siglo XX (y cuyas raíces tal vez se remontan hasta la segunda mitad del siglo XVIII, como lo sugiere el reciente estudio de

Sinclair Thomson). Esto ha quedado nuevamente claro con el movimiento boliviano de derechos indígenas, diverso y de amplia base, de los últimos quince años.

NOTAS

1. TILLY, Charles. *Coerción, Capital, and European States, A.D. 990-1990* (Cambridge, 1990), citado por LÓPEZ-ALVES 2000: 2.

¿Civilizar o controlar?: El impacto duradero de las reformas urbanas de los Borbones

Charles F. Walker

- 1 Los historiadores y otros investigadores coinciden en que las raíces de la política contemporánea de América Latina yacen en el período que une los siglos XVIII y XIX. Después de la independencia, los constructores del Estado crearon las instituciones, estructuras, fronteras nacionales y otras características claves que marcarían la región hasta el día de hoy. Muchos analistas creen que el autoritarismo, la inestabilidad y las estructuras excluyentes (así como los males económicos) echaron raíz en el período posterior a la independencia. Los investigadores vienen examinando el desarrollo de la esfera pública y repensando instituciones y procesos tales como las elecciones, con la esperanza de echar luz sobre problemas políticos contemporáneos. Aunque los analistas hace tiempo volcaron su atención a este período, fue sólo recientemente que los países andinos se convirtieron en tema de monografías innovadoras sobre la «historia política», concebida en términos amplios, que van más allá del ámbito de presidentes y generales. Utilizo dichos estudios para proponer algunas ideas sobre el cambio y la continuidad entre 1750 y 1850.¹
- 2 Mi ensayo se concentra en el impacto y el legado que las reformas borbónicas, y sus reformas sociales en particular, tuvieron en Lima. Los Borbones tenían un proyecto absolutista que buscaba reconfigurar las relaciones entre los distintos grupos, en particular con respecto al Estado. Dicho en forma simple, ellos se esforzaron por reordenar la sociedad y cambiar la cultura política. Aunque tuvieron un éxito vacilante en la implementación de sus reformas, sus esfuerzos influyeron en las prácticas políticas durante generaciones, dando forma a las respuestas y alineaciones políticas incluso más allá de la independencia. Examino aquí cómo fue que distintos grupos respondieron a los esfuerzos absolutistas de los Borbones y al legado que dichas respuestas dejaron. Sostengo que las reformas se redujeron en última instancia a los esfuerzos afines de elevar los impuestos y detener tanto el crimen como la insurgencia. Sus componentes políticos y sociales más amplios fracasaron o se quedaron a medio

camino debido, entre muchos factores, a una amplia oposición y a la ambigüedad en torno al proyecto civilizador entre los monarcas borbones y sus seguidores. Con todo, los opositores no lograron organizarse en un movimiento coherente, lo que explica la derrota de las rebeliones panandinas y las plataformas sociales nada convincentes de las guerras de la independencia. Este callejón sin salida entre un Estado frustrado y de orientación reformista, pero en última instancia represivo, y unos grupos opositores activos pero amorfos, caracterizó a Hispanoamérica por varias décadas después de la derrota de los españoles, y podría incluso argumentarse que lo hizo hasta el siglo XX.

- 3 Me concentro en el aspecto social de las reformas borbónicas: los esfuerzos por civilizar y controlar la población, en particular a las clases bajas urbanas. Examino por qué razón se abandonaron los grandiosos proyectos para «mejorar» la infraestructura de Lima e iluminar sus clases bajas, revisando tanto las contradicciones del proyecto mismo como la amplia oposición con la que se topó. Las luchas en torno al espacio urbano configuraron la política durante décadas, tomando formas sumamente distintas y teniendo consecuencias diferentes que los movimientos sociales de base rural a los que más se ha estudiado. Examinaré las implicaciones políticas del punto muerto entre un autoritario Estado reformista y una amplia oposición que no podía unirse como para presentar una alternativa, una situación que perduraría mucho después de la independencia. Al hacer esto reúno recientes trabajos innovadores sobre la historia urbana que examinan la esfera pública, los rituales y el género, con la historia desde abajo políticamente impulsada que dominó los estudios andinos en las últimas décadas y produjo estudios pioneros sobre los campesinos y la política. En esencia deseo ligar el análisis de los elementos de la vida urbana, tales como la arquitectura y los pasatiempos populares, con el examen de la formación del Estado-nación.

Las reformas borbónicas

- 4 La mayoría de las definiciones de las reformas borbónicas se concentran en la reorganización de las estructuras comerciales, militares y administrativas de las Américas en el siglo XVIII. David Brading (1987), John Lynch (1958) y John Fisher (1970), entre otros, han efectuado análisis perceptivos de los cambios administrativos. Inmersa en frecuentes guerras, la Corona española buscó — con éxito — extraer más recursos de sus posesiones americanas. La fascinación con los levantamientos de Túpac Amaru y Túpac Catari promovió un auge en los estudios de los cambios en el sistema fiscal, a medida que los historiadores debatían la relación entre impuestos y rebeliones. Este interés produjo menos estudios sobre los militares, pero no por ello son menos significativos (CAMPBELL 1978; O'PHELAN 1985; STAVIG 1999). Las investigaciones sobre el proyecto cultural y las reformas sociales de los Borbones fueron más esporádicas, aunque el interés se ha incrementado en años recientes.²
- 5 Los Borbones tuvieron un proyecto cultural que, según sostengo aquí, ha perdurado hasta el presente, manifestándose a sí mismo en las difíciles relaciones entre el Estado y la sociedad civil, en particular entre las clases bajas. La Corona buscó centralizar el poder en sus posesiones americanas y al mismo tiempo incrementar el control sobre los díscolos sectores inferiores. La campaña centralizadora se concentró en remozar al Estado y debilitar a sus competidores. La naturaleza difusa y superpuesta del «sistema» de los Habsburgo fue transformada en una jerarquía más clara que ascendía, por lo menos en teoría, hasta llegar al virrey y el mismo rey. El Estado colonial buscó limitar la

autonomía local restringiendo las personas que podían tener cargos en el cabildo, la audiencia, la milicia y en las comunidades de indígenas, y además imponiendo disciplina. Los decretos de Madrid y Lima tocaban virtualmente todos los aspectos de la vida social, cultural y política: el ritual, los códigos de vestimenta, las barreras raciales, la educación, etc. (cf. KONETZKE 1958-62). En cuanto a sus competidores, los Borbones buscaron minar la Iglesia y diluir su considerable poderío económico. La expulsión de los jesuitas fue un acto extremo relacionado con los hábitos independientes de este orden, pero ello fue un epítome de tales esfuerzos por construir un Estado absolutista. El Estado colonial también debilitó, en forma típicamente dubitativa y con éxito desigual, a los grupos corporativos y las poderosas clases altas de Lima y Ciudad de México, en particular a los criollos.

- 6 El proyecto social borbónico se concentraba en el control de los espacios públicos y la homogeneización del lenguaje y las prácticas culturales. Brooke Larson resume este proyecto civilizador en los siguientes términos:

[...] convertir plebeyos y campesinos díscolos en trabajadores, soldados y tributarios disciplinados; imponer el control municipal sobre los espacios públicos, las economías informales y las ceremonias descontroladas; librar las ciudades de la superstición, el crimen y el vicio; y extender el control sobre las formas de organización familiar, las prácticas sexuales y la instrucción moral y de higiene. (LARSON 1998b: 355)³

- 7 Estos esfuerzos formaron parte del proyecto ilustrado europeo. Otros investigadores han enfatizado su impulso por la homogeneización del lenguaje y las prácticas culturales. Los Borbones buscaron contener la retórica barroca, hacer que las prácticas religiosas fueran menos profanas y unificar la literatura, la música, las bellas artes y otras expresiones culturales.⁴
- 8 Los Borbones intentaron reorganizar las vías públicas de las ciudades y tomar su control. Mejoraron el trazado de las calles y los letreros con su nombre; crearon nuevas agencias para que supervisaran los barrios; reglamentaron las corridas de toros, las peleas de gallos y la ingestión de bebidas alcohólicas en público; desalentaron las costumbres disonantes de la religión popular e invirtieron, aunque frugalmente, en canales de agua y otra infraestructura. Antes de mediados de siglo, cada lugar en ciudades tales como Ciudad de México y Lima era designado manzana por manzana, a menudo en relación con un hito vecino. Cada cuadra podía tener un nombre pero también ser aludida en función de su proximidad a un hito, por lo general un templo o la residencia de un ciudadano distinguido. Por ejemplo, cuando el virrey Manso de Velasco puso patriarcas claves a cargo de la supervisión de la reconstrucción de Lima después del sismo de 1746, asignó la siguiente área a don Pedro Bravo: «El Señor Don Pedro Bravo del Rivero su calle hasta Juan Simón y por sus espaldas hasta la recoleta de Belén, y desde ay hasta la Iglesia de San Juan de Dios y remata en su casa»⁵. Su calle, su casa y las iglesias de San Juan de Dios y de Belén eran los hitos principales (VIQUEIRA 1999: 174-82).⁶ Después de mediados de siglo, los reformadores urbanos estandarizaron las direcciones, impusieron un solo nombre a las calles, al igual que sistemas numéricos coherentes, y colocaron letreros (azulejos) con dicha información.⁷
- 9 En 1746, un terremoto y un *tsunami* devastaron el puerto del Callao y asimismo llevaron la muerte y la destrucción a Lima. Tras ello el virrey Manso de Velasco, llamado el conde de Superunda debido a sus esfuerzos reestructuradores, racionalizó la demarcación y buscó ampliar las calles, eliminar los segundos pisos e incrementar la circulación del aire, los bienes y las personas, elementos todos éstos del proyecto ilustrado de reforma

urbana. En décadas subsiguientes los virreyes Amat, Guirior, Jáuregui y Croix pusieron nombre a las calles, dividieron la ciudad en cuatro cuarteles, cada uno de ellos con diez distritos, impusieron nuevas autoridades, mejoraron la iluminación y el suministro de agua, e hicieron frente a los problemas sanitarios. Estos cambios siguieron el modelo de Madrid, donde los motines de 1766 había promovido un «programa de disciplina» que comprendía la división de la ciudad en cuarteles estrechamente administrados (LYNCH 1989: 266). Las reformas requerían la recolección de información sobre la población, esfuerzos éstos que indicaban no sólo la fijación ilustrada con la clasificación, sino también en qué grado las reformas urbanas de los Borbones estaban guiadas por la preocupación del control de las clases bajas. La «División de cuarteles y barrios e instrucción para el establecimiento de alcaldes de barrio en la capital de Lima», de 1785, preparada por el visitador Jorge de Escobedo, pedía un censo porque era «[...] preciso para el buen gobierno de la ciudad tomar una individual noticia de sus havitantes y de los destinos a que están dedicados, por lo que importa extirpar los malhechores y hombres vagos que la infestan». El documento recomendaba incluir las categorías de género, ocupación y estado conyugal, incluso para los muchos conventos y monasterios de la ciudad, y prohibía a todos mudarse sin advertir al alcalde de barrio⁸. La información extraída de los censos asistió los esfuerzos de los gobernantes de Lima para cambiar y regular la vida cotidiana⁹.

- 10 El plan de Escobedo comenzaba mencionando una serie de decretos ineficaces referidos al orden público que databan de entre 1762 y 1770. Decía él que «[...] siendo muchos los robos que se experimentan en esta ciudad», debía incrementarse la vigilancia de las calles de Lima, arrestarse a mendigos, vagabundos y vagos, incrementarse la supervisión a las tiendas, cantinas y posadas de mala muerte, así como realizar una campaña contra las apuestas, además de limpiar más las calles. También ordenaba patrullas nocturnas, ordenándose a los alcaldes de barrio que llevaran dos sirvientes armados para arrestar a toda «persona de color» que estuviera en la calle pasadas las 10 de la noche. Los que fueran arrestados serían sentenciados a ocho días de servicios públicos, y a treinta en caso de estar armados. Estos y otros reglamentos de la década de 1780 indican cuán entrelazadas estaban las reformas urbanas, la raza y los temores sociales en la Lima de finales del siglo XVIII.¹⁰
- 11 Al hacer que el crecimiento de la población equivaliera al progreso, el proyecto ilustrado puso la mira en la mala sanidad e higiene por ser éstos obstáculos a una población saludable, y por lo tanto en crecimiento. Ello promovió los esfuerzos por incrementar la circulación del aire, mejorar el suministro de agua y luz, así como la limpieza de las calles. Señalando los problemas que había para mantener limpias las calles de Lima, garantizar el suministro adecuado de agua y mejorar los senderos y caminos, el virrey don Manuel Amat nombró alcaldes comisarios de barrios en un decreto de 1768, para que hicieran cumplir las reglas de sanidad. Amat pidió luces que duraran toda la noche y prohibió que las ovejas y otros ganados entraran a la ciudad porque no solamente ensuciaban las calles, sino que además rompían la cubierta de cerámica de los canales de agua. En una señal de lo difícil que era hacer cumplir las reformas, Amat hizo que estos alcaldes sólo fueran responsables ante el superior gobierno, permitiéndoles así evitar los múltiples escalones del sistema judicial. El decreto ordenaba a las autoridades que tuvieran un celo particular con las «[...] ofensas de Dios, pecados públicos, robos, muertes o heridas».¹¹

- 12 Esta preocupación por la salud y el orden público también motivó los cambios en cómo y dónde se enterraba a los muertos. Siguiendo reformas similares en Europa, los tardíos gobernantes coloniales abrieron cementerios afuera de las murallas de la ciudad para reemplazar la costumbre de enterrarlos debajo de las iglesias, alegando que los difuntos envenenaban el aire. Los cementerios desataron encendidos debates y polémicas por todo el continente, promoviendo curiosas coaliciones entre los miembros de la Iglesia ansiosos de proteger su papel fundamental en este ritual, y los sectores populares, como los afrobrasileños de Bahía que buscaban conservar las tradiciones africanas en contra el Estado secularizador y sus aliados ilustrados (CASALINO SEN 1999: 325-44; REIS 1996: 97-113; VOEKEL 2000: 1-25). Las reformas también pusieron la mira en los pobres urbanos. En su pedido para que se creara un asilo para los pobres en Lima a finales de la década de 1750, Diego Ladrón de Guevara distinguió entre los «pobres» considerados mendigos legítimos, y los «fingidos, holgazanes, ociosos», etc. Poner a los «verdaderamente pobres» en un asilo al mismo tiempo que se encarcelaba a los «ilegítimos», ciertamente embellecería las calles de Lima y permitiría a los primeros aprender a trabajar. Como Silvia Arrom mostrase para Ciudad de México, los reformadores buscaron transformar las nociones tradicionales de caridad institucionalizando los esfuerzos en asilos administrados por el Estado, campañas éstas que prosiguieron en la era republicana con resultados mixtos.¹² En las décadas finales del siglo XVIII, los Borbones intentaron tomar el control de las calles, regular la sociedad civil, inhibir los rituales religiosos «excesivos» y la autonomía de la Iglesia, y crear una población más disciplinada.¹³
- 13 Desde la perspectiva de 1800 (o de 2000), estas reformas en general fracasaron. La infraestructura y la organización municipal mejoraron — un logro no muy impresionante a la luz del abandono en que los Habsburgo tuvieron a las ciudades —, y en las ciudades más grandes se levantaron grandiosos coliseos y plazas neoclásicos. Pero las clases bajas siguieron siendo díscolas, las calles desordenadas y las esferas laboral y doméstica permanecieron lejos de la intervención del Estado colonial. Personas de gran diversidad cultural y racial trabajaban, actuaban, desfilaban, oraban y se divertían de múltiples maneras en las calles de la ciudad, para consternación de las autoridades coloniales. Las autoridades dieciochescas habían creado nuevas instituciones y leyes para facilitar la administración urbana. No les había ido muy bien en controlar las clases bajas o en extirpar la piedad barroca, y mucho menos en crear un nuevo sujeto disciplinado. En una petición hecha en 1780 para que se creara una policía y una agencia judicial que pusiera la mira en los crímenes contra la propiedad cometidos en Lima, como el Tribunal de la Acordada de México, el autor describía las inclinaciones criminales y otros defectos de las clases bajas: «Ese monstruoso cuerpo de la plebe es el exterminador de los caudales, de las buenas costumbres, y aun de las vidas de los ciudadanos. La mayor parte es gente ociosa, y vagamunda». El autor proseguía así:

El origen de los principales delitos en este Pais proviene del inmenso numero de ociosos y vagos [que] en el se abrigan. Dificilmente habria otra ciudad en que esta nosiva gente sea tan abundante. Así como es facil hacer una demostración de que cinco partes de las seis de que se compone el vecindario es de negros, mulatos, y otras castas, puede manifestarse que mas de las tres de estas mismas cinco partes, sin excluir Españoles, y Hombres blancos no tienen destino, y viven de la estafa, y trapazeria. En las numeraciones, tanto antiguas como modernas, que se han hecho de Lima, siempre se ha reconocido el exceso de la Plebe, y la escases de los españoles.¹⁴

- 14 Las clases altas también manifestaron su exasperación con los plebeyos fuera de control en otros períodos de la historia peruana. Con todo, el examen de los textos que datan del último medio siglo de dominio colonial indica que los representantes del gobierno y las clases altas sintieron cada vez más que las clases bajas limeñas estaban creciendo en número y haciéndose más desafiantes. Los documentos que respaldan las reformas de Escobedo de la década de 1780 describen a vagos insolentes que merodeaban por toda la ciudad en creciente número, bandoleros negros que actuaban justo en las afueras de la ciudad y diversos vicios que tenían lugar en el centro de la urbe. Una acusación reunía varias ansiedades de la época: las apuestas excesivas, una población cada vez más grande de vagos y los crímenes cometidos por negros. Los vendedores de verduras y semillas de la plaza de armas se quejaban de los «insultos y robos» que sufrían a manos de la plebe «desocupada y jugadora». Ellos sostenían que los esclavos domésticos enviados a comprar algo a menudo jugaban el dinero y luego robaban para recuperarlo.
- 15 En este mismo período, las autoridades reportaron frecuentes ataques de parte de «negros facinerosos» en las haciendas que rodeaban la ciudad, que operaban desde el refugio cimarrón afuera de Palpa.¹⁶ La confianza en el proyecto civilizador se desvaneció hacia finales de siglo y parece correcto concluir que los programas para reordenar la sociedad habían sido abandonados, en tanto que el deseo de corregir a las clases bajas se redujo a la obsesión de simplemente controlarlas. A comienzos del siglo xix, las autoridades limeñas hicieron una campaña en contra de las tabernas y el consumo de alcohol en lugares públicos, y pusieron su mira en los vagos, no para «mejorarlos» sino para encarcelarlos o ponerlos a trabajar. Incluso estos esfuerzos más limitados — los intentos de suprimir las actividades cotidianas, legales e ilegales, de las clases bajas— terminaron naufragando.¹⁷
- 15 El comportamiento impío y potencialmente subversivo de las clases populares motivó y configuró estas reformas desde el principio. El control social constituía una parte vertebral del proyecto ilustrado europeo, pero su importancia era particularmente prominente en Hispanoamérica. Con todo, los esfuerzos por ilustrar, purificar y regular se abandonaron y las reformas se redujeron a su mínimo común denominador: el control de las clases bajas. En otras palabras, los elementos represivos terminaron predominando. Viqueira Albán resalta estas contradicciones y cómo ellas minaron los esfuerzos por mejorar la vida e implementar cambios administrativos en Ciudad de México: «Al mismo tiempo que el gobierno intentaba reformar la sociedad y llevar las ideas ilustradas a México, intentaba también preservar la paz social perpetuando y hasta reforzando las rígidas divisiones legales entre las distintas castas de la Nueva España» (VIQUEIRA 1999: 9; para Lima véase ESTENSSORO 2000). En la tardía Hispanoamérica colonial, el desdén y temor a las clases bajas, tanto urbanas como rurales, pesaba fuertemente en las autoridades y clases altas en general.
- 16 El examen de las razones de este fracaso del proyecto civilizador, o por lo menos su devaluación a simples campañas de control social, no solamente ilumina las luchas políticas y culturales del período colonial, sino que además ayuda a explicar el estancamiento litigioso que caracterizó el período posterior a la independencia. Surgen cuatro explicaciones relacionadas entre sí: preocupaciones financieras, intranquilidad con la raza y la sociedad, la falta de compromiso Borbón con su propio «programa cultural» y la resistencia de diversos lados. Como es bien sabido, la motivación clave detrás de las reformas era la necesidad de obtener fondos para mantener a España competitiva con otras naciones europeas, sobre todo en el campo de batalla. Es

reduccionista pero no incorrecto afirmar que los Borbones implementaron las reformas a fin de incrementar los ingresos, en especial luego de la Guerra de los Siete Años (1756-63). Las reformas urbanas efectivas eran costosas y los Borbones en general no estaban dispuestos a invertir. Por cierto que los obstáculos estructurales no eran únicamente pecuniarios. A los monarcas de la casa Borbón les faltaban administradores eficaces, dispuestos a implementar los cambios en los vastos virreinos. Los burócratas atrincherados frustraron los esfuerzos que buscaban minar sus vínculos con las redes económicas locales. Ellos preferían el sistema habsburgo, basado en la venta de cargos y por ende en la «colaboración» entre las autoridades y los comerciantes. Además, cuando surgían dudas en torno a alguna ley confusa emanada de España, estos administradores dependían de los precedentes, debilitando así el impacto de las reformas (TWINAM 1999: 291; COATSWORTH 1982: *pássim*).

- 17 Esta reticencia al gasto se combinó con una preocupación profundamente arraigada en torno a la raza y la fragmentación social, y formó un reflejo contrarreformista habsburgo. Brooke Larson correctamente calificó a la raza como el «talón de Aquiles» de los Borbones (1998b: 374).¹⁸ El proyecto civilizador ilustrado implicaba la aceptación, por lo menos en términos abstractos, de la posibilidad de una población homogénea o unida. Aun si desdeñaban a las clases inferiores por sus costumbres retrógradas, su falta de virtud o sus tradiciones paganas, los reformadores civilizadores de Europa y las Américas debían conservar cierta noción teórica de una población mejorada, una creencia en que estos grupos podían abandonar sus costumbres retrógradas para convertirse en súbditos —o tal vez incluso ciudadanos— productivos y disciplinados. Sin embargo, los Borbones formularon todo su proyecto político sobre el reforzamiento del sistema colonial, un conjunto de jerarquías sociales que irremediablemente convertía a los indios en Otros. En los Andes, las reformas fiscales que constituían el centro del proyecto borbónico se concentraron en incrementar los ingresos procedentes del tributo indígena. Ello requería no sólo eliminar a los funcionarios corruptos o ineficientes, sino también enfrentar una población creciente de mestizos y otros, que se encontraban entre las categorías centrales del sistema de castas. Los Borbones desempolvaban y reforzaron la dicotomía fundacional entre indios y europeos, un proyecto que implicaba que había poca confianza en que los indios pudieran ser convertidos en súbditos productivos (no indios, según la definición oficial del período). Estas ansiedades se incrementaron enormemente con las rebeliones andinas de 1780-1783 (WALKER 1999: caps. 2-3). En Lima, las autoridades consistentemente atribuyeron los males de la ciudad a la naturaleza díscola de la población negra, renunciando así a toda posibilidad de «civilizarla». Aunque en el siglo XVIII aparecieron distintas interpretaciones de las clases urbanas multiétnicas, entre ellas la obsesión clasificatoria de las pinturas de castas o mestizajes, y la división más simple pero sumamente racializada entre la «gente decente» y las masas, estas ideologías compartían un desdén común por las clases bajas (FLORES-GALINDO 1984: 95-99; ESTENSSORO 2000). El refuerzo de las divisiones sociales coloniales configuró el proyecto Borbón, atenuando los esfuerzos por civilizar a los sectores inferiores.
- 18 La reticencia borbónica a invertir en las colonias y el refuerzo que dieron a los códigos raciales, que en última instancia apuntaló en lugar de reformar al sistema colonial, son explicaciones bien conocidas de la debilidad social y política de estos cambios. Otra explicación afín —una que ayuda en particular a explicar el período posindependencia— es que simplemente no estaban interesados. El objetivo de crear súbditos

disciplinados, productivos y reverentes a partir de las sucias masas urbanas terminó reducido a su mínima expresión: sofocar las actividades desenfrenadas y potencialmente subversivas. El sueño de crear ciudades sistemáticas, atractivas y bien manejadas colapsó en campañas aleatorias de reforma, con una legislación mejorada pero que era imposible aplicar y con la construcción de edificios neoclásicos.¹⁹ A raíz del enfrentamiento entre las ideas utópicas (o tal vez antiutópicas) de los reformadores urbanos y las costumbres sucias y testarudas de las clases bajas de Ciudad de México y Lima, el proyecto urbano fue abandonado casi en su totalidad, salvo por sus elementos represivos.

- 19 La discusión del «proyecto borbónico» no implica que éste haya sido cohesivo o incluso coherente. En términos intelectuales, no hubo un programa claro que guiase las reformas en las Américas —salvo por la búsqueda de mejores ingresos— y las medidas incorporaron una mezcla aparentemente contradictoria de neomercantilismo y liberalismo. En la misma España, diversas y hasta contradictorias corrientes intelectuales respaldaron el proyecto absolutista. Los estudiosos todavía debaten la esencia e incluso la existencia de la Ilustración en España; así, John Lynch considera que sus ideas fueron «una influencia pero no una causa» del absolutismo hispano (1989: 254). En términos sociales y políticos, debemos considerar las diferencias entre peninsulares y criollos, entre los de línea dura y los reformistas, al igual que entre los diversos peldaños de la administración de ultramar. José de Gálvez fue la figura clave en el período de reformas más intenso en Hispanoamérica, entre la década de 1770 y mediados de la de 1790; él implementó el sistema de intendencias, reformó a los militares, incrementó el ingreso fiscal y diluyó la presencia administrativa de los criollos. La oposición a sus reformas a ambos lados del Atlántico ejemplifica la complejidad del proyecto borbónico y los obstáculos a que hizo frente. Los criollos se defendieron de sus esfuerzos y le acusaron de nepotismo junto con otros cargos. En España, los grupos rivales criticaron sus reformas y su influencia en el círculo de confianza del rey. El ritmo de las reformas disminuyó considerablemente en la década de 1790 (Brading 1991: 473-91, 502-13). En la Península, el absolutismo no desalojó a la aristocracia y las reformas en las Américas compartieron este patrón cauteloso. Aunque el Estado colonial enfrentó e irritó a la Iglesia y las clases altas, no buscó desplazarlas de las cimas del poder. Las reformas urbanas radicales requerían dismantelar el control que la élite tenía del poder (simbólico, económico y político), pasos que los Borbones no estaban dispuestos a tomar. Es más, los reyes absolutistas, Carlos III y IV, enfrentaron una amplia oposición a sus políticas en España así como frecuentes guerras en Europa y más allá. Las reformas urbanas en las Américas mantuvieron una baja prioridad.
- 20 El Estado colonial tuvo una presencia esporádica en la sociedad urbana, lo que ayuda a explicar la naturaleza vacilante de estas reformas. El Estado no se entrometió en la vida diaria, no obstante los esfuerzos para que así lo hiciera, interviniendo más bien en épocas de emergencia y para controlar las rupturas más evidentes del comportamiento aceptable. En Lima colonial, los espacios público y privado estaban organizados en formas que contradecían la ideología oficial, las leyes contra el crimen y las enseñanzas morales. El Estado, y podría decirse también que la Iglesia, no fueron concebidos como unas presencias permanentes que regularan la sociedad, sino como fuerzas que intervenían episódicamente. A pesar de los esfuerzos hechos por los Borbones para centralizar el poder político, el Estado virreinal no tuvo una gran presencia o influencia salvo en épocas de crisis, cuando su autoridad moral y logística se elevaba. El terremoto de 1746, por ejemplo, le permitió mostrar su capacidad de ayuda en las emergencias. El

Estado rápidamente suministró alimentos y agua, e impuso un orden temporal, a diferencia de los débiles esfuerzos del cabildo. Pero era mucho menos efectivo en provocar el cambio en la vida cotidiana y en crear el súbdito disciplinado que el proyecto ilustrado buscaba. En este período, los investigadores pueden encontrar esquemas elaborados y una retórica apasionada sobre las reformas urbanas, pero deben revisar su implementación críticamente. La advertencia que Peter Campbell hace sobre los historiadores europeos que no distinguen adecuadamente entre el discurso y la práctica en el estudio del absolutismo —« [...] los historiadores predispuestos a la historia institucional aceptaron enunciados legales e institucionales como pruebas de prácticas efectivas, tales como los edictos reales» — es particularmente relevante en Hispanoamérica (CAMPBELL 1966: 14).²⁰

- 21 La renuencia de las autoridades españolas a gastar y la naturaleza contradictoria de su proyecto absolutista no fueron, claro está, los únicos impedimentos de sus reformas sociales. También enfrentaron la oposición en cada frente en las Américas. Algunos intelectuales se irritaron con el control hispano y el proyecto absolutista (además de las malas interpretaciones europeas de las Américas) y desarrollaron perspectivas alternativas que iban desde—y combinaban a — el neoclasicismo al protonacionalismo. Es difícil, y tal vez ni siquiera tenga sentido, generalizar en torno a la posición política y el comportamiento de una categoría tan amplia como las «clases altas». Algunos se oponían al programa centralizador de los Borbones, otros se beneficiaron, en tanto que casi todos vieron con cautela el incremento en las revueltas, rebeliones y movimientos de masas. Es más, los miembros prominentes y medios de la sociedad colonial ocupaban cargos gubernamentales, con lo cual las clases altas y el Estado no eran categorías distintas. Los criollos lucharon por conservar sus puestos. En términos del proyecto social de los Borbones, las clases altas fundamentalmente coincidían con los esfuerzos por reprimir a los grupos inferiores, pero se irritaban con el esfuerzo borbónico afín de centralizar el poder y quebrar los lazos entre las autoridades y los intereses económicos locales (americanos). El rey buscó incrementar su control de las élites coloniales, pero sabía que no podía desplazarlas. En su estudio de la ilegitimidad, Ann Twinam muestra que los reformadores cedieron ante las protestas de la élite, colocándola en última instancia como la «portera» de las reformas sociales (1999: 313). Las clases altas convergieron con el Estado colonial en su disgusto, y hasta repulsión, por las clases bajas y la «cultura popular». Los decretos y reglamentos de la época reflejan el creciente abismo que hubo en el siglo XVIII entre la cultura de élite y la popular, una brecha que asimismo signaría el período posindependentista.²¹
- 22 Las reformas también pusieron la mira en la autonomía y la riqueza de la Iglesia. Por ello no sorprende que distintos grupos, desde arzobispos a curas seculares y otras personas, las objetaran. Las reacciones variaron enormemente. Los jesuitas pagaron su oposición (igual que su autonomía y riqueza) con la expulsión del dominio español. En la década de 1750 el arzobispo de Lima, Pedro Antonio de Barroeta, estuvo de acuerdo con la campaña contra la impiedad de la religión popular y la cacofonía de la cultura del pueblo. Sin embargo, al mismo tiempo libró una lucha tras bambalinas con el virrey Manso de Velasco en torno a la cuestión de quién habría de liderar la reconstrucción de Lima después del terremoto, y en esencia sobre el poder comparativo de la Iglesia y la Corona. En otras palabras, el Estado colonial y las autoridades eclesiásticas podían coincidir en la necesidad de disciplinar y «educar» a las clases bajas, pero chocaban debido al esfuerzo borbónico de centralizar el poder. En una señal indicativa de la complejidad de la Iglesia, podemos encontrar sacerdotes y otros de sus miembros al

lado de los insurgentes en las tardías rebeliones coloniales, así como en el bando de las fuerzas virreinales. «La Iglesia» estuvo conformada —algo que vale para todo el período colonial y más allá— por diversos grupos doctrinales e institucionales, los cuales manifestaban posiciones políticas igualmente variadas. Los Borbones enfrentaron diversos desafíos a su proyecto absolutista de parte de los sectores religiosos, que iban desde luchas calladas en torno a la política y la etiqueta, a grupos insurgentes liderados por sacerdotes.²²

- 23 Sin embargo, estas reacciones solamente tienen sentido en el contexto de una amplia resistencia por parte de los sectores medios y los grupos de clase baja en todo el Ande. Los movimientos que culminaron con los levantamientos de Túpac Catari y Túpac Amaru se construyeron sobre las múltiples respuestas a las reformas borbónicas: grupos intermediarios exprimidos por los nuevos códigos fiscales, intelectuales enfurecidos por el absolutismo borbón e influidos por los eventos ocurridos en Europa y el Caribe, así como grupos de clase baja hartos de la hiperexplotación del colonialismo. Estas no fueron simples «reacciones» a las reformas. Como Sergio Serulnikov (1999) lo mostrase, los indios y otros grupos incorporaron a sus propios agravios las nociones ilustradas del gobierno que yacían en el centro de las reformas.²³ Estos movimientos multclasistas y multirraciales hicieron vacilar a las clases altas, minando su propia oposición al proyecto borbónico. Al mismo tiempo avivaron el lenguaje y las políticas antiindígenas, profundizando las tendencias más reaccionarias del Estado colonial y sus seguidores. Las rebeliones a gran escala del tardío siglo XVIII manifestaban la profunda oposición al proyecto colonial, así como los poderosos obstáculos que esperaban a los dirigentes constructores de coaliciones de las fuerzas antiespañolas.
- 24 Sin embargo, los movimientos sociales no fueron la única respuesta a las reformas borbónicas, o la más importante. En sus agudos ensayos sobre México a finales de la colonia, tanto Cheryl Martin (1994: 95-114) como Susan Deans-Smith (1994) subrayaron las negociaciones y el compromiso. Otra crucial «arma de los débiles» en contra del proyecto civilizador fue simplemente ignorarlo. En el siglo XVIII y mucho después, las clases bajas urbanas cantaban, celebraban, bromeaban, orinaban, etc., en abierto desacato o indiferencia a los esfuerzos del Estado por disciplinarlas. En palabras de Sergio Rivera Ayala, «[...] la alegría del pueblo derrotó al discurso autoritario» (1994: 36). Los historiadores deben leer la legislación referida a la vivienda, los barrios, la vigilancia, etc., con gran cautela, preguntándose si estas medidas fueron implementadas por el Estado colonial distante o ambivalente, y si las clases bajas les prestaron alguna atención. Por ejemplo, un real decreto del 3 de agosto de 1745 lamentaba «[...] los delitos más atroces, con juramentos, blasfemias, muerte, y pérdida de honras, y haciendas» causadas por las apuestas y los juegos de cartas («naipes, dados, y otros de suerte»), en particular de parte de la «[...] gente ociosa, de vida inquieta, y depravadas costumbres». Se estipulaban las penas por las apuestas públicas. Con todo, en 1786 Escobedo señaló amargamente el fracaso de dichos esfuerzos y «la extensión lastimosa» de los dados y otros juegos prohibidos.²⁴ Los viajeros en Lima en la segunda mitad del siglo describen casi unánimemente la pasión que la ciudad tenía por las apuestas — Humboldt dijo que ello «aniquil[a] toda vida social» — y nada indica una caída en esta actividad.²⁵ A finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, los funcionarios en Lima reprimieron la vagancia, la bebida y otras formas de comportamiento público de mala reputación, pero casi sin efecto alguno (COSAMALÓN 1999: 205-20). Necesitamos

saber más sobre la cultura plebeya y la «defensa» del espacio público, pero el comentario que Foucault hiciera sobre Europa parece serle aplicable:

[...] en principio, los estratos menos privilegiados de la población no tenían privilegio alguno, pero se beneficiaban, dentro de los márgenes de lo que la ley y las costumbres les imponían, con un espacio de tolerancia ganado a fuerza de obstinación; y este espacio era una condición de la existencia tan indispensable para ellos que a menudo estaban listos a levantarse en defensa suya. (FOUCAULT 1995: 82)

- 25 Los historiadores deben tener cuidado de no categorizar como resistencia a toda conducta que contradiga el proyecto social del Estado. Esta categorización puede convertir la mera falta de atención (basada en la costumbre, la ignorancia de nuevos códigos o el deseo de hacer como a uno le venga en gana) prestada a los códigos sociales implementados por el Estado, en un esfuerzo consciente que desafiaba el sistema. Un miembro de la plebe que ignora las leyes sobre la conducta pública no es lo mismo que un esclavo que rompe equipos de producción, o que trabajadores que siguen las órdenes pero al ritmo más lento posible.²⁶ Ello no obstante, el Estado colonial intentó tomar el control del espacio público, pero fracasó. Parte de la explicación de este fracaso yace en los esfuerzos de las clases bajas por rechazar o simplemente desobedecer estas campañas. A pesar de las draconianas medidas dirigidas en su contra, ellas siguieron divirtiéndose, vistiéndose, rindiendo culto y comportándose en formas que desafiaban el proceso civilizador.²⁷

Las reformas borbónicas más allá de la derrota de los Borbones

- 26 Las reformas sociales de los Borbones fueron puestas en práctica aleatoriamente, y sus efectos quedaron —en el mejor de los casos— incompletos. No lograron fomentar un nuevo súbdito disciplinado ni tampoco crearon ciudades más manejables o racionales. Los elementos claves de las inconsistencias o contradicciones en la teoría y la práctica de los reformadores coloniales persistieron hasta bien entrado el siglo XIX, pasada la independencia. A pesar de los tratados políticos grandilocuentes e incluso brillantes, las distintas reformas políticas fracasaron y en general se retornó al estatus quo. En los Andes, esta persistencia de los patrones y hasta de las estructuras coloniales fue más evidente en el papel continuo de los indios como súbditos tributarios y trabajadores antes que ciudadanos.²⁸ El patrón aquí esbozado de olas de reformas que fracasan debido a la ineficiencia o la ambivalencia estatal, y la oposición o la indiferencia social, perduró hasta bien entrado el siglo XX.²⁹
- 27 El fracaso de las reformas borbónicas en reordenar las relaciones sociales y políticas en Lima según el modelo ilustrado, no quiere decir que ellas hayan sido insignificantes. Las reformas alteraron dramáticamente las estructuras administrativas, económicas y militares. Las relaciones sociales y políticas cambiaron notablemente en el campo andino entre 1750 y 1850, aun cuando el tributo indígena simbolizaba la preservación de las estructuras coloniales (SERULNIKOV 1999; THOMSON 1999 y 2002). Y si bien las reformas urbanas se apagaron al toparse con objetivos contradictorios, una implementación aleatoria y una resistencia obstinada, sí cambiaron la sociedad urbana. Se construyeron edificios neoclásicos y la infraestructura mejoró. Algunos de los cambios, como la institucionalización de la caridad, tuvieron lugar bien entrado el período poscolonial y en forma incompleta, pero sí alteraron las relaciones entre el

Estado y la sociedad civil. Es más, las reformas politizaron a buena parte de la población. Las diversas respuestas a ellas implicaban algún tipo de cuestionamiento del dominio hispano, ya fuera sobre bases tradicionales (el pacto Habsburgo) o mediante algún tipo de protonacionalismo, liberalismo y otras corrientes ilustradas. Esto es más claro en la sierra, donde la ofensiva en contra de la autonomía local y el alza de los impuestos promovió cambios en la cultura política y movimientos sociales masivos. Pero el cuestionamiento de las reformas urbanas aquí esbozado también originó diversas respuestas en las ciudades hispanoamericanas y podría estar en la raíz de movimientos políticos más amplios.

- 28 Las reformas urbanas ayudan a explicar por qué razón las ciudades sólo tuvieron un papel relativamente menor en la guerra de la independencia y en la temprana república. La explicación más conocida es que los españoles concentraron en ellas sus fuerzas militares, así como el poder económico y político. A la inversa, el interior andino soportó el peso de las crecientes tensiones y contradicciones del proyecto borbónico: crecientes demandas fiscales que fortalecieron la dicotomía indio/no indio y desataron una amplia oposición. Estas tensiones estallaron en el tardío siglo XVIII con el levantamiento de Túpac Amaru. Pero las autoridades y las clases altas temieron que se dieran motines y alzamientos en Lima durante todo este siglo y la ciudad ciertamente no estuvo exenta de conflagraciones políticas entre 1750 y 1850. El temor a las insurrecciones de esclavos y de la plebe promovió frecuentes pedidos para que se ejerciera una mayor vigilancia y se aplicaran medidas más duras. En este sentido las reformas borbónicas tal vez sí tuvieron éxito: posiblemente no iluminaron o civilizaron a las clases bajas urbanas, pero sí ayudaron a prevenir sus levantamientos políticos en Lima.³⁰
- 29 El examen de las reformas urbanas indica otras dos explicaciones relacionadas de la calma relativa en las ciudades, además de estas medidas represivas. Las controversias en torno al espacio y el comportamiento público —las medidas contra la vagancia, la bebida, las apuestas, la vestimenta inadecuada, etc.— promovieron crisis y conflictos de corto plazo que podían llevar a enfrentamientos, pero que usualmente eran «resueltos» sin conflicto alguno. El Estado simplemente encontraba que hacer cumplir sus reglamentos era demasiado difícil o costoso, razón por la cual retrocedía. Incluso si las medidas entraban en vigor, como la represión de los pobres en el tardío siglo XVII, ellas no provocaban una oposición amplia y organizada. Las clases bajas enfrentaban estas reformas urbanas de diversos modos, entre ellos simplemente ignorándolas. A diferencia del patrón andino de juicios, pugnas y escaramuzas en respuesta a las crecientes demandas económicas e intrusión política del Estado colonial, estas respuestas urbanas no tendían a incrementarse hasta desembocar en una resistencia organizada. La reforma del cementerio o las incursiones contra los juegos de azar podían provocar motines, mas no una revolución.
- 30 Cuando la oposición a las reformas urbanas se organizó y llegó a los tribunales y las calles, ella a menudo involucró extrañas sociedades. Como ya señalé, João Reis encontró en su estudio de las reformas del cementerio en Bahía, que los grupos religiosos conservadores se aliaron con los afrobrasileños en defensa de la «tradición». Los primeros defendían las prerrogativas de la Iglesia, en tanto que los negros luchaban para conservar las prácticas funerarias semejantes a las costumbres africanas (REIS 1996; VOEKEL 2000). Los reformadores borbones pusieron la mira en el poder excesivo de la Iglesia y las clases altas, al igual que en las costumbres desordenadas de las clases

bajas. Mientras que en Lima, las clases altas desconfiaban del pueblo, muchos de sus miembros compartían su oposición a las reformas borbónicas. Esto podía colocarles temporal e informalmente en el mismo bando, en una lucha contra el Estado colonial y sus reformadores elitistas. A comienzos de la república, los reformadores liberales se enfrentaron a la oposición de las recalcitrantes clases altas limeñas, así como de sus ariscos sectores populares. Estos grupos únicamente convergían en su oposición compartida al proyecto civilizador de los reformadores borbónicos y sus herederos. Ello no se plasmó en un movimiento político efectivo pero sí minó a los Borbones y luego a los liberales. Como mínimo, comprender esta relación hace a un lado la imagen de estos arreglos como un reflejo de la ignorancia de las clases bajas. Los pobres de las ciudades tenían sus razones para oponerse a la campaña civilizadora. Aunque los liberales tenían bastiones de respaldo popular en las ciudades, los conservadores también contaban con ellos. Las raíces de esta relación se encuentran en las reformas urbanas coloniales.

- 31 El impacto de las reformas trascendió las diferencias entre política urbana y rural. Las reformas borbónicas iniciaron un patrón de un atolladero o estancamiento que reapareció repetidas veces en el siglo XIX y más allá. A pesar de ciertas plataformas y planes inspirados —por ejemplo, los proyectos urbanos del virrey Manso de Velasco y sus asesores fueron visionarios—, el Estado no fue capaz de implementar su proyecto. Tal como aquí hemos esbozado, éste intentó hacerlo en forma despótica, promoviendo el descontento entre sus aliados aparentes. El gobierno colonial enfrentaba divisiones internas — los desacuerdos en torno a las reformas aparecieron en todos los ámbitos del Estado — y muchos de sus integrantes manifestaron ambivalencia con respecto al alcance aceptable y realista de su plan de reforma. Las clases altas, sectores de la Iglesia, los grupos medios y las clases bajas resentían elementos diferentes de los cambios, y los desafiaron de distintos modos. Y si bien las reformas desataron una oposición amplia y casi uniforme, los distintos grupos tenían motivaciones y bases ideológicas sumamente distintas. Los grupos de élite se irritaban con los esfuerzos centralizadores al mismo tiempo que aplaudían los de control social, los indios resentían el alza en los impuestos, los sectores medios se sentían marginados y las masas urbanas negociaban, desobedecían y en ocasiones se amotinaban. Para respaldar estas y otras actitudes se invocaron diversas plataformas ideológicas: protonacionalismo, renacimiento inca, tradicionalismo Habsburgo, elementos de la Ilustración, etc.
- 32 Por toda Hispanoamérica, la amplia oposición al absolutismo Borbón no logró traducirse en alianzas multclasistas y multiétnicas funcionales y duraderas. Los Borbones enfrentaron una oposición desde un número casi infinito de frentes; fue ella tan amplia, en efecto, que los diversos componentes de «la oposición» no podían cristalizar con facilidad. Este escenario de unas tensas relaciones entre Estado y sociedad civil, que previno la imposición de la plataforma estatal más amplia, pero que no se convirtió en una alternativa efectiva, reapareció en el período poscolonial, aunque con grandes diferencias. Después de la independencia, los constructores del Estado hicieron frente a una amplia oposición y el control del Estado cambió de manos a menudo. Los reformadores liberales, que puede decirse fueron los herederos de los Borbones, fracasaron igualmente en gran medida al poner sus ideas en práctica. Desde esta perspectiva, el estancamiento borbónico perduró mucho más allá de la independencia de España. Como lo demuestran los distintos ensayos incluidos en este volumen, la causalidad es la cuestión peliaguda en torno a la cual surgen las diferencias con respecto al concepto de cultura política y su aplicabilidad. Me parece que las

reformas borbónicas fueron una manifestación particularmente clara del patrón aquí esbozado. Si bien sería una exageración afirmar que dichas reformas provocaron este estancamiento de siglos, no deja de ser cierto que en la segunda mitad del siglo XVIII surgieron unas profundas tensiones entre Estado y sociedad, unas fuertes grietas entre las clases y extrañas alianzas políticas que no se habían plasmado en los tiempos de los Habsburgo y que habrían de perdurar mucho después de las guerras de independencia.

- 33 Las tensas relaciones entre la Iglesia y el Estado subrayan las ambigüedades ideológicas y la delgadez social de la política a comienzos de la república, en particular en lo que respecta a los liberales. También subrayan cómo estos fenómenos datan de las fallidas reformas borbónicas. Los reformadores liberales inicialmente intentaron someter a la Iglesia, prosiguiendo así con la determinación borbónica de afirmar el derecho del Estado a dominar en esferas tales como la asistencia social y los rituales de identidad (nacimiento, bautismo, matrimonio, muerte), y a exprimir los recursos económicos de esta institución.³¹ Pero los reformadores rápidamente retrocedieron, recelosos de librar semejante combate en épocas de inestabilidad. Si los liberales prosiguieron con los esfuerzos borbónicos por debilitar la Iglesia, también repitieron su éxito desigual. Es más, ideólogos prominentes de distintos bandos políticos criticaban lo impío de la religión popular y cuestionaban nerviosamente las referencias hechas a los incas en canciones, danzas y festividades, haciéndose así eco de temas comunes del siglo XVIII (CAHILL 1996: 67-110; MÉNDEZ 1993; WALKER 1999: cap. 6). Los autores de la élite compartían un desdén común por las costumbres supersticiosas, ignorantes y en última instancia peligrosas de las clases bajas, entre ellas sus procesiones y otras celebraciones religiosas.
- 34 Esto nos vuelve a un legado duradero de la tardía era colonial: la enorme brecha entre las clases alta y baja. En términos empíricos parecería lógico que esta separación se hubiese reducido a comienzos de la república. Respecto a lo económico, las convulsiones y las deudas produjeron una época difícil que se extendió hasta el desarrollo impulsado por las exportaciones de mediados de siglo. Mientras que los campesinos resistían la tormenta, los miembros prominentes de las clases altas perdieron bastante durante las guerras de independencia y la caótica era de los caudillos (cf. HALPERIN DONGHI 1973: *pássim*). Políticamente, el período posterior a la emancipación vio asimismo el surgimiento de muchos líderes mestizos provinciales en las repúblicas andinas, y también permitió cierta movilidad a otros «sectores medios». Las dudas en torno al sistema poscolonial concluyeron al abrir — por lo menos temporalmente— el espacio restringido en el que operaban los grupos intermedios. Con todo, el período entre 1750 y 1850 vio la consolidación de la división entre la «gente decente» y los sectores inferiores, a medida que las clases altas abandonaban todo tipo de noción integradora de la sociedad. Las ideologías de la élite reflejaban un temor al desorden social (no obstante la ausencia de rebeliones, tanto urbanas como rurales, en la república temprana) y un desprecio visceral por las clases bajas de piel oscura. Si bien el proceso de construcción de las diferencias sociales racializadas requiere mayor estudio, en este período se endurecieron las jerarquías que seguían las líneas de clase, raza, género y geografía. Éste parece ser un legado particularmente condenatorio de la tardía era colonial.

- 35 He subrayado el eco duradero de las fallidas reformas borbónicas, en particular su componente urbano: cómo un Estado autoritario inició sin entusiasmo alguno un proyecto de reforma que en última instancia se vio reducido a sus componentes represivos. Incluso estos intentos de control social solamente tuvieron un éxito parcial. El programa se topó con resistencia de muchos lados; de hecho, fueron tan disímiles los grupos opositores, con tantas plataformas e ideologías, que una coalición antiestatal efectiva era difícil de lograr, si no imposible. Las políticas urbanas siguieron este patrón de planes grandiosos, poco impacto y una amplia desilusión. En efecto, esto caracterizó no sólo a las reformas urbanas del siglo XVIII, sino también a las campañas subsiguientes.³² En este sentido, el *impasse* político promovido por las reformas borbónicas sigue marcando hoy en día a Hispanoamérica.
- 36 Resulta difícil trazar los cambios ocurridos en la cultura política urbana, y específicamente en la de las clases bajas, en el transcurso de los siglos XVII y XIX. Lima no ha sido el tema del gran número de estudios, culturalmente sensibles y políticamente centrados, como los que caracterizan a los mejores trabajos sobre la sierra en las últimas décadas. Contamos con espléndidos estudios de las clases bajas limeñas y las representaciones de raza y clase, pero pocas obras que abarquen décadas y cubran la divisoria colonial-republicana (AGUIRRE 1993; COSAMALÓN 1999; ESTENSSORO 2000; FLORES-GALINDO 1984; WUFFARDEN 2000). Este ensayo ha subrayado la brecha existente entre los objetivos y los resultados de las reformas sociales implementadas en la segunda mitad del siglo XVIII. El análisis de las luchas libradas en torno a la cultura popular y los espacios públicos puede explicar con mayor precisión por qué razón sucedió esto y sugerir patrones y perturbaciones en el período poscolonial. La sugerencia aquí dada de que la resistencia al proyecto civilizador pesó fuertemente en este callejón sin salida, debe ser sustentada. En este sentido salen a luz las diferencias entre las dos escuelas esbozadas por los editores en la introducción, la gramsciana y la toquevilliana.
- 37 El enfoque gramsciano se ha concentrado en el campo y ha ido más allá de las amplias explicaciones estructurales para resaltar las prácticas y los discursos políticos locales. Deben emprenderse estudios como estos para Lima y otras ciudades. La escuela toquevilliana ha producido percepciones importantes del discurso político y la esfera pública. Los trabajos sobre los espacios públicos — Francois-Xavier Guerra y Annick Lempérière señalan correctamente la necesidad de usar el plural— brindan nuevas perspectivas sobre las relaciones entre la sociedad civil y el Estado, y con ello acerca de las raíces de la política contemporánea (GUERRA y LEMPÉRIÈRE 1998). Mi enfoque aquí esbozado busca asegurar que la nueva historia política y, en general, aquella que invoca el concepto de la cultura política, no deje de lado las luchas en torno al control y la naturaleza del Estado o Estados nacional, regional y local. El examen de las luchas entre un Estado civilizador autoritario y la testaruda cultura popular ofrece una oportunidad importante para unir estas perspectivas y conseguir así una perspectiva importante de la cultura y la política en los Andes, del pasado y del presente.

NOTAS

1. Para un examen incisivo de la forma en que los investigadores tratan los «legados coloniales» véase ADELMAN 1999b: 1-13. Para una imagen reflexiva de la política en el siglo XIX cf. GUERRA y LEMPÉRIÈRE 1998: 5-21; véase también SABATO 1999. Deseo agradecer a Carlos Aguirre, Cristóbal Aljovín, Arnold Bauer, Mark Carey, Nils Jacobsen y Andrés Reséndez sus sugerencias a este ensayo.
2. Entre las obras claves tenemos BEEZLE y, MARTIN y FRENCH 1994; ESTENSORO 1989; VIQUEIRA 1999.
3. Véase también SERULNIKOV 1999 y su capítulo en este volumen.
4. Para los esfuerzos por reemplazar la policoralidad o polisemia con la armonía, véase ESTENSORO 1992: 183-84.
5. Archivo General de Indias (en adelante AGI). Audiencia de Lima, legajo 511, 1748-1751.
6. Para los nombres de las calles y las reformas urbanas véase MORENO 1981.
7. Juan Pedro Viqueira (1999: 174-82) y Gabriel Ramón (1999: *pássim*), discuten la imposición de nociones cartesianas del espacio.
8. Jorge Escobedo, «División de cuarteles y barrios e instrucción para el establecimiento de alcaldes de barrio en la capital de Lima», 1785, Biblioteca Nacional del Perú (en adelante BNP). Sobre Escobedo véase FISHER 1970: 69-71, 241.
9. Los trabajos claves sobre la Lima del siglo XVIII incluyen a Basadre (1980); Cosamalón (1999); Flores-Galindo (1984); Günter Doering y Lohmann Villena (1992); Moreno Cebrián (1981); Pérez Cantó (1985); Ramón (1999); Rizo-Patrón (2001).
10. Cf. Escobedo, «División» y «Nuevo reglamento de policía, agregado a la instrucción de alcaldes de barrio», 1786, BNP.
11. Manuel de Amat, «Habiendo sido uno de mis principales cuidados», 1768, John Carter Brown Library (en adelante JCBL); para estas reformas véase Clement 1983: 77-95.
12. ARROM 2001: *pássim*; Ladrón de Guevara, «Exmo. Sor. Don Diego Ladrón de Guevara, puesto a los pies de V. E. con el mas profundo rendimiento». Lima, 1757 (?), JCBL.
13. Crear trabajadores disciplinados también requería intervenir en la esfera doméstica, ya que los Borbones buscaron rehacer las relaciones de género: cf. DEANS-SMITH 1994: 47-75; ROSAS LAURO 1999: 369-413; STERN 1995, en especial el capítulo 11: TWINAM 1999.
14. «Informe sobre el mal estado de policía, costumbres y administración de la ciudad de Lima y conveniencia de establecer en ella el Tribunal de la Acordada, a semejanza del de México para mejorarlo», Lima, 1782 (?). 24-25. Biblioteca Nacional de Madrid (en adelante BNM).
15. «Memorial de los abastecedores de semillas y verduras de la plaza mayor de Lima al Superintendente General, sobre los insultos y robos que padecían por la plebe desocupada y jugadora», Lima, 1785 (?), BNM.
16. «Informe al Virrey sobre los excesos cometidos por los negros armados y refugiados en los montes de Palpa», Lima, 10 de noviembre de 1786, BNM; para las actividades de los cimarrones en la década de 1780 véase también ESPINOSA DESCALZO 1999.
17. Para la campaña contra el consumo de alcohol véase COSAMALÓN 1999: 205-20.
18. Para una perspectiva crítica del proyecto absolutista de los Borbones véase FONTANA 1979.
19. Estos sueños urbanos aparecen en las memorias de los virreyes.
20. Para la ruptura entre la política y las prácticas referidas a la raza véase, por ejemplo, COPE 1994 y SEED 1982: 569-606.
21. Las obras claves son ABERCROMBIE 1996; AGUIRRE 1993; BASADRE 1980; CHAMBERS 1999; FLORES-GALINDO 1987; MÉNDEZ 1993; THURNER 1997.

22. Para Barroeta y Manso de Velasco véase AGI, Audiencia de Lima, leg. 511; VARGAS UGARTE 1956: 3, 281-90; ESTENSSORO 1992: 182-84.
23. Cf. SERULNIKOV 1999: 268 y su capítulo en este volumen.
24. «Informe sobre el mal estado», f. 224.
25. Real cédula, 3 de agosto de 1745, Archivo del Cabildo Metropolitano, Lima, serie B, Cédulas reales y otros papeles, 2. HUMBOLDT 1980: 106-07 (carta del 18 de enero de 1803).
26. SCOTT 1985; véase también ORTNER 1995: 173-93 y VOEKEL 1992: 183-208.
27. Para un rico caso comparativo cf. MARTIN 1994 y 1996.
28. Éste es un punto central de MÉNDEZ 1993; THURNER 1997; y WALKER 1999.
29. Para un brillante examen de las continuidades y los cambios véase VAN YOUNG 1994a y 2001.
30. Por supuesto que hay muchas otras razones que explican la ausencia de levantamientos a gran escala. Vienen a la mente la atomización de la clase baja y la existencia de formas alternativas de acomodación y resistencia. FLORES-GALINDO 1984: 230-36; AGUIRRE 1993: pássim; y el incisivo ensayo de HALPERIN DONGHI 1980: 63-75, en especial pp. 65-66.
31. Para un análisis innovador véase BURNS 1999: cap. 7; también ARMAS ASÍN 1998: pássim.
32. Para el éxito limitado en hacer frente a la ola del crimen de la década de 1990 véase GUILLERMOPRIETO 1994.

¿Una ruptura con el pasado? Santa Cruz y la Constitución

Cristóbal Aljovín de Losada

- 1 La Confederación Perú-Boliviana (1836-1839) muestra cuán rica fue la gama de posibilidades que la construcción del Estado-nación tuvo en América Latina a comienzos del siglo XIX. Para los nuevos Estados creados luego del colapso del imperio español, las primeras décadas de su historia republicana constituyeron un laboratorio político. Se trató de un momento de experimentación, en que las culturas políticas latinoamericanas se fueron cristalizando y dieron lugar a una relación sumamente compleja y contradictoria entre las nociones de legalidad y la conducta legítima de los actores políticos. La Confederación no fue ajena a esta dinámica. No fue simplemente un intento de redibujar el mapa político de América del Sur, transformando así las identidades sociales y políticas, sino que significó también el proyecto de construir un nuevo tipo de ordenamiento social.¹ Este último sería — de un lado— una fusión de instituciones liberales, militares y andinas, y —del otro— una muestra del típico comportamiento político del caudillo, ejemplificado en el caso particular en la figura de Andrés de Santa Cruz como protector y fundador de la Confederación.
- 2 Santa Cruz se pintó a sí mismo como un legislador y describió la Confederación como un nuevo tipo de organización estatal que crearía una cultura de paz.² El se veía al mismo tiempo como un Simón Bolívar y un Napoleón Bonaparte. Al igual que el emperador francés, él y un grupo de juristas prepararon (o encargaron) códigos legales (códigos civiles, penales y de procedimientos), los cuales establecerían «instituciones modernas» correspondientes a un país civilizado, y dejarían atrás por siempre jamás a la vieja y anticuada legislación colonial. Como parte de un innegable culto a la personalidad, los códigos llevarían su nombre.³ Santa Cruz también participó entusiastamente en la preparación de los argumentos constitucionales que justificaron la intervención del ejército boliviano en Perú en 1835-1836, así como en las constituciones que enmarcarían la Confederación. Esto no quiere decir que todo ello fuese obra de un solo hombre, como lo sugieren muchos panfletos publicados a favor o en contra de Santa Cruz. Más bien significa que él y sus asesores desarrollaron ideas, prepararon leyes y tomaron decisiones políticas que reflejaban la gama de nociones

políticas en ese entonces debatidas en Bolivia y Perú. Este artículo no se concentra en establecer el linaje de las ideas de la Confederación. Las ideas políticas, al igual que las religiosas, morales y de otro tipo, son construcciones sociales. Y la élite, en particular un pequeño grupo de ella, por lo general tiene un papel fundamental en la creación de nuevas ideas y en hacer que se vuelvan relevantes en la práctica política. Con todo, hay una relación entre la construcción constitucional y la cultura política, configurada de modo complejo por distintos sectores de la sociedad.

La imaginación política

- 3 En la imaginación política de Santa Cruz y su grupo encontramos toda la gama de ideas constitucionales disponibles en ese entonces, así como la forma en que ellas configuraron la legitimidad política a comienzos del siglo XIX. Siguiendo a Francois-Xavier Guerra, tenemos la imagen de que la teoría constitucional liberal dominó el discurso político. Ella originó un choque entre los mandatos de la constitución liberal basada en la igualdad —una sociedad de ciudadanos— y la representación política, y una sociedad tradicional basada en un sistema jerárquico fundado en las identidades adscritas. Según Guerra, el paradigma liberal alcanzó el predominio como la forma de obtener la legitimidad política —mucho más en América que en España—, ya durante los debates que tuvieron lugar antes de las Cortes de Cádiz (1808-1810). Esta fue una revolución en la forma en que se concebían la sociedad basada en los ciudadanos y la autoridad legitimada a través de las elecciones (GUERRA 1993: 138-144).
- 4 En general, Guerra tiene razón. Sin embargo, hay casos que no encajan fácilmente en su modelo, ni tampoco son tan radicales como él los presenta. Santa Cruz, por ejemplo, no fue tan radical como él piensa, en tanto que Bolívar sí lo fue en ciertos sentidos aunque sería incorrecto extender la observación a todas las esferas de su pensamiento y práctica política. Podemos pensar a ambos personajes como imágenes en claroscuro. Bolívar desarrolló una perspectiva política en la cual los líderes militares dirigían e infundían las virtudes cívicas a la sociedad. En el caso de Santa Cruz —que admiraba enormemente a Bolívar y fue uno de sus oficiales más leales— hay una distancia mucho mayor entre su visión y las ideas constitucionales modernas. Aun así siguió la evaluación general que Bolívar hizo del liderazgo militar. Él tenía una idea extremadamente corporativa de la sociedad que había heredado de la tradición andina. Y al igual que Bolívar, Santa Cruz intentó evadir o reducir la relevancia de las elecciones: ambos temían la anarquía popular y desconfiaban de una participación ampliada en la esfera pública.
- 5 La comprensión constitucional de Santa Cruz se debía, en parte, a sus estrechas conexiones con la tradición de la política, la autoridad y el poder en la cultura política de la sierra sur. La suya fue una comprensión aristocrática y elitista marcada, en muchos sentidos, en su pasado familiar que ayuda a entender el panorama general que presentamos. Santa Cruz procedía de una familia perteneciente a la élite andina de La Paz (Bolivia). Su padre, don Joseph de Santa Cruz Villavicencio, era un criollo de Huamanga que perteneció a la orden militar de Santiago, lo cual significa un elevado rango de nobleza. Su madre, doña Juana Bacilia Calahumana, era hija del maestre de campo Matías Calahumana y Yanaiqui y de María Justa Salazar Manzaneda. Santa Cruz heredó de su madre el cacicazgo del pueblo de Huarina, cerca al lago Titicaca, en la provincia de Omasuyos. La familia de su madre era acaudalada, como revela el monto

de su dote que ascendió a 65 442 pesos. Santa Cruz estaba orgulloso de su linaje y se veía a sí mismo como un descendiente de la dinastía inca. Su aristocrático pasado indio y criollo configuró su imaginación política. Aunque su madre era mestiza, en su partida de bautismo fue clasificado como «español» (CRESPO 1944: 17-23; PARKERSON 1984: 21).

- 6 Santa Cruz nació en La Paz y pasó gran parte de su vida en la sierra. Allí construyó su base de poder y fue elegido presidente de Bolivia en 1828, antes de asumir el manto de Protector de la Confederación. Por lo tanto, no sorprende que sus ideas constitucionales estuviesen relacionadas especialmente con la sierra y no, en cambio, con Lima. En esto difería por completo de Gamarra y sus seguidores, quienes imaginaban el Perú desde una perspectiva limeña. Aunque este último también era serrano y tenía estrechas vinculaciones con el Cuzco, como Charles Walker recientemente señaló, su visión nacional se construyó desde Lima (WALKER 1999: caps. 4-7). Es conocido que esta ciudad y su *hinterland* eran sumamente diferentes de la sierra sur. Su población estaba conformada abrumadoramente por blancos, mestizos, castas y negros libertos y esclavos. Los indios únicamente constituían una pequeña minoría. Entretanto, hay que anotar que las haciendas azucareras dominaban el paisaje rural de la costa central peruana. Este medio social y económico era bastante distinto del de la sierra sur, donde los indios — tanto en las comunidades como en las haciendas— componían la mayoría de la población.
- 7 La imaginación política de Santa Cruz, asimismo, se relacionó con sus experiencias en el ejército. Al igual que muchos de sus contemporáneos, su primera experiencia tuvo lugar en el ejército español. Sólo más tarde se pasaría a la causa patriota, durante su carrera militar con San Martín. Hay que recordar que Santa Cruz participó también en campañas con Bolívar, luego con el ejército peruano y posteriormente con el boliviano. Durante las guerras de la independencia, tanto el ejército español como el patriota construyeron un discurso en el cual ellos venían a ser la solución a la anarquía, y si tuvieron un papel crucial en la política fue porque pretendían representar los intereses *nacionales*, en tanto que los civiles perseguían sus propios intereses *particulares* (ALJOVÍN 2000: cap. 6). Los militares ya habían ocupado importantes posiciones en el Estado desde las reformas borbónicas de finales del siglo XVIII, cuando la Corona relegó la filosofía pactista de los Habsburgos y redefinió el papel de la Iglesia.

Autonomía política

- 8 La comparación con otros líderes de su tiempo — en Bolivia, Perú, Ecuador y las demás repúblicas hispanoamericanas recién fundadas— muestra que Santa Cruz tuvo una autonomía política comparativamente grande. Él comenzó a construir su base de poder cuando asumió la presidencia de Bolivia en 1828. Parecería que sus intentos de controlar a los jefes de la oposición a través de medios extraconstitucionales fueron bastante exitosos. Su control del ejército fue el elemento clave que le permitió intervenir en la guerra civil peruana de 1835 para así crear la Confederación. Y en ella, después de sus victorias en Yanacocha (13 de agosto de 1835) y Socabaya (7 de febrero de 1836), gozó de una libertad que le permitió diseñarla sin mayor constreñimiento. Aun así, a pesar de no haber mucha oposición interna, los enemigos externos resultaron demasiado fuertes para el éxito definitivo de su proyecto político.
- 9 Las bases del poder de Santa Cruz fueron complejas y variadas: 1. un ejército bien organizado; 2. su alianza con los montoneros; 3. un Estado bien organizado; 4. un fuerte

respaldo de la élite del sur peruano. Es algo sabido que su ejército fue uno de los mejores en la América Latina de ese entonces. Fue un ejército sin rebeliones. Según fuentes contemporáneas, estaba conformado por unos 12 000 soldados y estuvo dividido en los ejércitos de Bolivia, del Sur y del Norte del Perú. Antes de su derrota final en Yungay (20 de enero de 1839), su ejército había logrado alcanzar una larga serie de victorias. En lo que respecta al segundo punto, el ejército de la Confederación se levantó en torno a un sistema de alianzas políticas establecidas con montoneros, entre las que resaltaban los iquichanos en Ayacucho, que apoyaron a Santa Cruz en contra de Gamarra y Salaverry. Es necesario anotar que estas alianzas se fraguaron a través de un complejo sistema de patronazgo (MÉNDEZ 1996). Tercero, la reputación de Santa Cruz se funda principalmente en su habilidad para administrar el Estado. Ello era algo inusual en Latinoamérica. Los Estados recién independizados siempre estaban urgidos de dinero para pagar a sus autoridades ejecutivas, escribanos, jueces y congresistas, pero sobre todo a sus oficiales militares y tropa. Santa Cruz se dio cuenta de que un ejército bueno y bien pagado aseguraba la seguridad interna y externa en un momento de constantes conflictos. Por ejemplo, lo que le permitió organizar una propaganda política efectiva a favor de su régimen fue su capacidad como administrador. En cuarto lugar, en el sur peruano la Confederación contó con un fuerte respaldo, sobre todo en Arequipa, Moquegua y Puno. La élite de dichas ciudades ansiaba reestablecer la conexión con Bolivia, y también comprendió que la Confederación reducía el control del sur por parte de Lima.

Una nueva Constitución, un nuevo orden

- 10 Los debates constitucionales plantearon la cuestión de cómo poner fin a la tradición revolucionaria, desatada por las guerras de independencia y que harían el todo político inestable. Éste fue uno de los problemas más importantes de su tiempo en toda América Latina. En el Perú, la cuestión se relacionaba con el deseo de poner fin a las revoluciones militares de una vez por todas para dar lugar a la gobernabilidad democrática. Todos se daban cuenta de que el estado de constante revolución estaba desgarrando al país. Felipe Pardo y Aliaga se preguntaba si una revolución que había obtenido el poder mediante la violencia podía siquiera fundar un Estado republicano; concluyó que esta posibilidad existía siempre y cuando la Constitución se cambiara y el caudillo a cargo representara lo mejor de la sociedad. No fue el único en meditar sobre este tema (ZAMALLOA 1964a, 1964b). Este dilema fue una de las principales preocupaciones de todos los caudillos. Hasta cierto punto, todo jefe soñaba con redactar una nueva Constitución que pusiera fin a la anarquía política originada por el caudillaje. En este sentido, eran tiempos de constante repensar en posibles arreglos constitucionales que acordaron los principios republicanos con la realidad social efectiva. Un concepto clave en los líderes latinoamericanos fue la idea de MONTESQUIEU del espíritu del país. Debemos recordar que para este pensador cada país debía contar con sus propias leyes (según sus costumbres, tradiciones, sociedad, etc.). En este sentido, la gran tarea a la cual todo legislador debía hacer frente era encontrar las leyes que mejor encajaran con su país (MONTESQUIEU 1989: libro 19). Santa Cruz creía en un nuevo dispositivo constitucional bajo su propio liderazgo personal. Pero la necesidad de un líder, de una suerte de padre fundador, no era nada nueva. En esto Santa Cruz en modo alguno puede considerarse original (ALJOVÍN 2000: cap. 6).

- 11 Al igual que Bolívar y otros, Santa Cruz se veía a sí mismo como un legislador que cambiaría tanto el Estado como la sociedad. Ciertamente, creía formar parte de la tradición de los grandes legisladores, como Solón en Grecia o Moisés en la tradición hebrea, que dieron leyes a su pueblo sin debate alguno. Era de este modo que un país tomaba el camino a la civilización. El otro ingrediente en la receta del éxito era el liderazgo. Un auténtico líder sabe cómo guiar a su pueblo. Por lo tanto, la combinación adecuada de leyes y un buen liderazgo era un requisito fundamenta] para la construcción de un Estado-nación próspero.⁴ Según su propia propaganda política, ambas cualidades se combinaban en su persona y se reflejaban en sus disposiciones constitucionales. La prosperidad boliviana, desde que llegó a la Presidencia, mostraba que en verdad era el líder apropiado para la región central andina incluyendo el Perú. Y realmente era posible encontrar una enorme diferencia comparando Bolivia con Perú (o cualquier otro país latinoamericano): la estabilidad contra el caos. El discurso de Santa Cruz enfatizaba el orden.
- 12 Si examinamos la propaganda política prosantacruzista de 1835-1836, comprobaremos que sus seguidores sostuvieron que el Perú necesitaba un nuevo pacto político. La historia de la república peruana mostraba una serie de desastres: una continua serie de revoluciones, caos y anarquía. Desde el gobierno de José de la Mar al de Orbegoso, el Perú aún no había gozado de un año de paz porque las guerras civiles estallaron una y otra vez.⁵ Bolivia era diferente. Con Santa Cruz, la paz política había llegado y la anarquía no había vuelto a levantar cabeza. Según esta propaganda, las viejas instituciones peruanas conducían a la anarquía. Lo que el Perú necesitaba era que Santa Cruz rediseñara sus instituciones republicanas y lo gobernara, dando así origen a un nuevo arreglo constitucional que estableciera un nuevo pacto.⁶ Y claro está, huelga decir que este nuevo pacto requería de la sabiduría de Santa Cruz. Él era el gran legislador y administrador que fundaría un nuevo Estado. Según Santa Cruz y sus partidarios, él sabía cómo administrar un Estado y controlar la sociedad.
- 13 La imagen pública de Santa Cruz fue diseñada para retratarlo como una figura paterna y el fundador de un nuevo Estado. Los títulos que ostentaba en 1836 muestran cuán importante era para él su persona y cómo se pintaba a sí mismo como un César: «Capitán General, Presidente Restaurador de Bolivia, General de Brigada de Colombia, Gran Mariscal Pacificador del Perú, Jefe Superior del Ejército Unido, Protector del Estado Sud Peruano, encargado de su administración &&».⁷ Al final, el nuevo pacto (la Confederación) no solamente se relacionó con una nueva legislación, sino también con Santa Cruz mismo. Su proyecto, al igual que muchos otros, no podía ni crear ni concebir una nueva legalidad que funcionara sin el caudillo.
- 14 Las ideas constitucionales de Santa Cruz eran mucho más complejas que las de José María Pando, Pardo y Aliaga y otros más (BALTES 1968a, 1968b). No solamente creía en la necesidad de nuevas leyes, sino que además concibió un nuevo Estado-nación: la Confederación Perú-Boliviana. Al igual que Bolívar y su Federación de los Andes antes que él, Santa Cruz debía responder la pregunta de por qué el Perú y Bolivia debían unirse, y en qué términos. En este sentido, él combinó cuestiones constitucionales, identidades nacionales y territorio porque favorecía la creación de una nueva entidad política. Por cierto que no fue el único en pensar así. Mas la verdad es que nadie más logró unir ambos países, por lo menos durante unos cuantos años. Otros tuvieron sueños similares pero no lograron realizarlos. Ese fue el caso del general Gamarra, su antiguo amigo y posterior Némesis.

- 15 Los seguidores de Santa Cruz justificaron la división del Perú en dos nuevos Estados (el Sud y el Nor Peruano) con el argumento de que los ciudadanos o, en la terminología contemporánea, los pueblos, tenían el derecho de rechazar un viejo pacto del Estado peruano si no eran felices. La soberanía podía revertir al pueblo o a «los pueblos» si a éstos no les agradaba la situación existente. Esta concepción distaba bastante de la tradición política colonial, no obstante su práctica contractual.⁸ Debemos tomar en cuenta que la comprensión neoescolástica del derecho a la rebelión era mucho más conservadora. Para empezar, ella respetaba el *status quo*. Los pactos debían ser sumamente sólidos y los súbditos debían obedecer al rey. Por ejemplo, Suárez y otros pensadores neoescolásticos creían que los súbditos tenían derecho a romper el pacto si la soberanía llevaba a una tiranía por la forma de gobernar del rey. No bastaba con que éste cometiera actos tiránicos esporádicos, sino que debía ser una conducta constante (SKINNER 1978: II, 154-178). A pesar de ello es posible establecer algunas conexiones con las ideas neoescolásticas y con aquella de que el pueblo o «los pueblos» pueden reescribir su Constitución.
- 16 Según el argumento presentado por los santacruzistas, el fracaso peruano en la construcción de un régimen estable se debía a la naturaleza artificial de su territorio y a su carácter unitario. El sur peruano jamás había recibido lo que merecía en la unión de la república peruana, en tanto que era él quien pagaba los salarios de Lima. De este modo, la capital peruana se beneficiaba con la unión. Además, Bolivia y Perú pertenecían a la misma comunidad, compartían la misma cultura e historia y debían volver a unirse. Entretanto, desde una perspectiva económica, la separación del sur peruano y Bolivia había hecho que surgieran aduanas artificiales, las cuales reducían el comercio. Esto afectaba en forma negativa a ambas regiones puesto que el comercio, siguiendo a Adam Smith, es lo que trae el progreso.⁹ Vimos ya que para defender la necesidad de un nuevo pacto, los santacruzistas no solamente recurrieron a razones económicas sino también a culturales y otras relacionadas con la identidad. Era por este motivo que los ciudadanos tenían derecho a establecer un nuevo pacto político y social. Aunque la justificación del mismo se basaba en el pensamiento contractual,¹⁰ al mismo tiempo se le justificaba en función de la historia y la tradición. Tanto la voluntad como la tradición se unieron en defensa del nuevo pacto.
- 17 Los argumentos de los santacruzistas se basaban en el pensamiento constitucional y contractual. Por lo tanto, debemos explicar cómo se consolidó la Confederación paso a paso. El primero de ellos fue justificar la intervención del ejército boliviano, comandado por Santa Cruz, en la guerra civil peruana entre finales de 1835 y comienzos de 1836. Esto se relacionaba con el debate en torno al tratado (Tratado de Auxilios) firmado el 15 de junio de 1835 por Casimiro Olañeta, el ministro boliviano de asuntos exteriores, y el general Anselmo Quirós en representación de José Luis Orbegoso, Presidente del Perú (CRESPO 1944: 142-143; PARKERSON 1984: 95,100). Orbegoso requería de la ayuda de Santa Cruz para contener a Salaverry en el norte y a Gamarra en Cuzco, Puno y Huamanga.¹¹ Santa Cruz optó por Orbegoso en vez de Gamarra porque vio en él un presidente débil y alguien a quien podía controlar. Pasemos ahora a la segunda razón. Ésta fue más bien de orden constitucional. Recordemos que Orbegoso había sido elegido presidente provisorio por el Congreso, razón por la cual tenía una legitimidad constitucional. En ese momento había recibido poderes extraordinarios del Parlamento, algo que le dio un margen considerable de autonomía con respecto al Congreso; pudo así tomar medidas extremas, como declarar el estado de emergencia. Pero Orbegoso hizo una lectura

sumamente curiosa de sus poderes extraordinarios. Él entendió que ellos le permitían firmar un tratado con Santa Cruz y, lo que era peor, transferirle sus poderes especiales como si se tratara de una propiedad privada. Fue precisamente esto lo que sucedió en el Tratado de Vilque del 28 de julio de 1835. Esta forma de comprender las «facultades extraordinarias» no tenía ninguna base constitucional. A pesar de ello, fue de este modo que Santa Cruz recibió cierto tipo de legitimidad política (OVIEDO 1861-1872: II, 192-193).¹² Todo lo cual muestra que en el Perú, al igual que en el resto de América Latina, los caudillos estaban ansiosos de contar con un respaldo constitucional. Eso era una parte esencial del proceso de legitimar sus actos. Y no obstante su desdén por el Estado liberal, Santa Cruz no fue una excepción a la regla.

- 18 El tratado con Orbegoso le permitió a Santa Cruz tomar parte en la guerra civil a finales de 1835 y convertirse en el actor político más importante. A la razón, se le nombró comandante en jefe del Ejército Unido, que en realidad era el ejército boliviano. Su misión, tal como la describieran los panfletos de Orbegoso y Santa Cruz, era sofocar todas las rebeliones. Ellos pretendían representar a la Constitución en contra de todos los jefes revolucionarios caudillescos.¹³ Santa Cruz reafirmó su poder exitosamente en la batalla de Yanacocha contra Gamarra, el 13 de agosto de 1835, y la de Socabaya contra Salaverry, el 7 de febrero de 1836. Con estos éxitos construyó su base de poder y su personalidad política como «Pacificador y Protector del Perú». Además, mostró que no temía infligir castigo, permitiendo la ejecución de Salaverry y algunos de sus oficiales después de ser juzgados. Asimismo, hizo que Orbegoso propagara su imagen por todo el Perú. Éste ordenó por decreto que toda municipalidad debía contar con el retrato de Santa Cruz.¹⁴ La propaganda política basada en su imagen como un líder que conservaba el orden consolidó así su posición.
- 19 El tratado entre Orbegoso y Santa Cruz tenía otra intención más: el establecimiento de nuevas entidades estatales, fijando los objetivos para el futuro después de la guerra (CRESPO 1944: 143). El tratado estipulaba que dos asambleas deliberantes serían convocadas en representación de los «pueblos» del sur y norte peruanos. La primera se reuniría en Sicuani (Cuzco), la segunda en Huaura (al norte de Lima). Ellas decidirían no solamente si continuarían con «la asociación del estado peruano», o si más bien aceptarían un nuevo tipo de organización estatal. Sin embargo, al final ninguna de las asambleas tuvo mucha elección que hacer. Las elecciones para ellas no fueron del todo transparentes, y Santa Cruz ejerció un firme control sobre las dos. En el mejor estilo de Bonaparte, Santa Cruz envió a su leal general Ramón Herrera con una división de tres mil hombres a que «protegiera» la Asamblea del norte, imponiendo de esta manera su decisión. Herrera compartió dicha responsabilidad con Orbegoso, presidente de la Asamblea y posteriormente presidente del Estado Nor-Peruano. Todo esto indudablemente apuró una decisión favorable. Además, muchos integrantes de la élite norteña consideraron que era imposible oponerse a Santa Cruz, además de ser una opción peligrosa (PARKERSON 1984: 127-129).
- 20 Antes de que el ejército boliviano interviniera en la guerra civil peruana de 1835, el sacerdote y político liberal Francisco Xavier de Luna Pizarro vio en Santa Cruz el medio con el cual poner fin al poder de Gamarra. En parte, a insistencia de Luna Pizarro, se abandonó el artículo 128 de la Constitución de 1834, que estipulaba que el Perú no podía unirse con otro país. Esta cláusula fue redactada originalmente como una reacción a la Constitución bolivariana de 1826, que codificó su plan de crear la Federación de los Andes: Bolivia, Perú (dividido en dos) y la Gran Colombia (ALJOVÍN 2000: 245).

- 21 Las asambleas de Huaura y Sicuani — juntamente con el congreso de Tapacará, en Bolivia— dieron poderes dictatoriales («suma de poderes») a Santa Cruz para que organizara un nuevo Estado —la Confederación Perú-Boliviana— y lo nombrará protector de los Estados peruanos. De esta forma, Santa Cruz recibió poderes dictatoriales para preparar un nuevo arreglo constitucional, lo cual simplemente al final le sirvió de medio para evitar las elecciones. No recibió la «suma de poderes» para poner fin a la anarquía o librar una guerra externa, como sucedía en la dictadura romana clásica, en la cual un general recibía dichos poderes en ocasiones excepcionales para derrotar a un enemigo externo. Cumplida su tarea, el general debía devolver los poderes. En vez de ello, Santa Cruz recibió poderes excepcionales para cambiar la Constitución, lo cual se acerca más a la noción revolucionaria de la dictadura (BOBBIO 1989 [1978]: 158-66). De este modo logró eludir la «tradición (desatada por las Cortes de Cádiz)» de convocar a elecciones constitucionales. El proceso de elegir representantes tuvo lugar en secreto y la racionalidad detrás de la selección de representantes escapó a la lógica electoral.
- 22 Según las asambleas legislativas de Huaura y Sicuani, Santa Cruz debía convocar a una convención constitucional que daría la forma final a la estructura general de la Confederación. Ésta se reunió en la ciudad de Tacna a comienzos de 1838, habiendo sido escogidos sus integrantes personalmente por el propio Santa Cruz. Cada Estado contaba con tres miembros en representación del ejército, la Iglesia y los civiles. Pero ésta no fue una elección del tipo del *Ancien Régime*, en la cual cada corporación elegía a sus representantes. La selección mostró qué grupos tenían poder. Evidentemente los dos primeros lo tenían, y bastante. De modo que no resulta difícil comprender por qué razón el resultante Pacto de Tacna, del 1 de mayo de 1838, terminó siendo un arreglo sumamente autoritario.
- 23 Hubo una fuerte oposición en Bolivia, sobre todo en Chuquisaca, por temor a que los peruanos terminaran controlando la Confederación al contar con dos votos (sud y nor-peruanos) contra uno solo de Bolivia. Además, en el norte peruano un gran número de figuras públicas vio en la Confederación un sistema contrario a sus intereses, o a los de la nación peruana. Santa Cruz se sintió obligado a convocar otra convención en Arequipa el 24 de mayo de 1838, dadas las protestas provocadas por el pacto y a la amenaza planteada por la segunda expedición chilena en contra de la Confederación. A esto hay que agregar que, en lo que ciertamente es una señal de la decadencia de su régimen, Santa Cruz terminó convocando a elecciones para un nuevo Congreso, que tuvieron lugar inmediatamente después de la victoria de la expedición chilena.¹⁵ Aquí tuvo que convencer a otros de que era capaz de compartir el poder. Como lo muestra el análisis de los acontecimientos políticos, esta convocatoria demuestra que su posición se había vuelto débil.

La Confederación

- 24 Los santacruzistas favorecían la Confederación como una solución constitucional al conjunto del problema. Para esto, sostenían que el federalismo había generado la prosperidad de los Estados Unidos de América. Supuestamente, la fortaleza de las trece colonias se debía a un sistema federal en el cual cada Estado recibía su parte de los beneficios y de las responsabilidades. Los santacruzistas pensaron que esto también podía suceder en América del Sur.¹⁶ La comparación con Norteamérica era, claro está,

sumamente superficial. Ningún otro arreglo constitucional fue revisado. Por ejemplo, no se discutió en absoluto el sistema electoral, ni tampoco el papel que el Ejército tenía en el sistema político norteamericano.¹⁷ Aun así, en el Perú, una comparación con la constitución de los Estados Unidos era algo poco común porque los intentos hechos por establecer una federación fueron igualmente raros. En este sentido, José Faustino Sánchez Carrión fue uno de los pocos que pensaba, a comienzos del siglo XIX, que la constitución estadounidense podía considerarse como ejemplo posible para los proyectos constitucionales de la región. En cuanto a Pando y Pardo, ellos pensaban que un sistema federal equivaldría a la anarquía: muchas fuerzas simplemente escaparían a todo control. Era por esta razón que deducían que el Perú necesitaba de un Estado central fuerte. Esta posición fue asimismo compartida por muchos de los llamados «liberales», como Luna Pizarro (ALJOVÍN 2000: cap. 2). A diferencia de la postura de este último, Santa Cruz sostuvo exactamente lo contrario; él siguió el ejemplo dado por los Estados Unidos, según el cual una federación traería consigo la paz porque cada Estado recibiría su parte.¹⁸ Además, la historia peruana mostraba que las constituciones unitarias creaban las condiciones necesarias para una cultura política revolucionaria.

- 25 Siguiendo los pasos de Bolívar, Santa Cruz dividió el Perú en dos Estados. Había buenas razones para ello. En primer lugar, la idea de que debía existir un equilibrio de poder entre los Estados. Bolivia perdería su liderazgo con un Perú unido. Todos sabían que el país del altiplano era poderoso en ese momento gracias a la anarquía política que había debilitado al Perú; sin embargo, era posible que éste recuperase rápidamente su perdida supremacía. Otras ideas detrás de la Confederación se relacionaban con las diferencias existentes entre sur y norte, en particular el conflicto de intereses entre Lima y las ciudades sureñas de Huamanga, Cuzco, Puno y Arequipa.¹⁹ Por último, Santa Cruz sabía que sus aliados provenían del sur peruano, en donde muchos líderes favorecían la Confederación. Es más, él jugó a menudo con la idea de organizar una federación que uniera Bolivia con el sur del Perú. En su proyecto político, el norte peruano no era tan esencial como el sur.
- 26 Los arreglos constitucionales efectuados por Santa Cruz fueron sumamente peculiares. En el Pacto de Tacna encontramos la figura del Protector como cabeza de la Confederación, pudiendo gobernar en forma bastante autoritaria durante diez años y, además, ser reelegido por el Congreso. El gobierno federal habría de estar a cargo del Ejército y de las Relaciones Internacionales, al igual que en toda federación, aunque cada Estado conservaría su moneda. El Protector tenía derecho a intervenir tanto en el Poder Judicial como en el Legislativo. El Congreso estaba conformado por un senado y una cámara de representantes. Cincuenta senadores vitalicios eran escogidos por el Protector de una lista preparada por los colegios electorales. En el ámbito de los Estados, el Protector elegía a los ministros de la Corte Suprema de una lista preparada por cada Congreso. Asimismo, debía elegir al presidente de la república de una lista remitida por el Congreso de cada Estado. Estos dispositivos constitucionales tenían muchas similitudes con la Constitución de 1826 preparada por Bolívar, nada sorprendente si se considera que ambos buscaban reducir la participación política para concentrar así el poder en el Ejecutivo.
- 27 La Confederación estaba tan concentrada en la figura del Protector que Santa Cruz tuvo una comprensión sumamente peculiar de la ubicación de su capital. Esta era la idea de una capital en movimiento: ella estaba donde el Protector se encontraba en cualquier momento dado. Era una idea parecida a la de los viejos reinos europeos o el imperio

incaico, en los cuales el centro se movía cada vez que el rey o el inca se desplazaban. Según Santa Cruz, ésta era una forma eficiente de estar cerca del pueblo y de resolver sus problemas.²⁰ Santa Cruz creía que de este modo evitaba las discusiones y luchas que seguirían si alguna ciudad era nombrada capital, ya fuera La Paz, Chuquisaca, Cuzco, Arequipa o Lima. Es más, ésta sería otra forma más de centralizar el poder en la figura del Protector, quien usualmente se desplazaba de un lugar a otro con un grupo de civiles y un ejército para asegurar el respeto debido.

- 28 El poder del Protector en realidad tenía su fuente en el Ejército. Santa Cruz sostenía que la Confederación pondría fin a toda revolución militar. Por ello subrayó la idea de que el Ejército debía ser una entidad autónoma, evitando así los conflictos y rivalidades políticas entre cada Estado. Habría un solo ejército, el de la Confederación.²¹ Sin embargo, el control que Santa Cruz tenía sobre las fuerzas armadas no tenía como base a sus propios arreglos constitucionales, como se ha dicho a menudo. Coincidió con aquellos historiadores que piensan que un elemento crucial en su control del ejército fue su lúcida política de nombrar extranjeros como Trinidad Morán, William Miller, Otto Felipe Brunn y otros a puestos de mando claves. Los extranjeros no podían esperar otra cosa fuera de un alto cargo en las Fuerzas Armadas. Ninguno de ellos podía soñar con ser Presidente. Y, sin embargo, estos oficiales contaban con una respetable imagen pública como guerreros de las guerras por la independencia. De esta manera Santa Cruz controló al ejército (cf. CRESPO 1944; PARKERSON 1984). No cabe duda alguna de que la estabilidad de su régimen, al igual que los de Bolívar o Napoleón antes de él (ambos muy admirados por Santa Cruz), estaba relacionada con el control que ejercía sobre las Fuerzas Armadas.

Los ciudadanos

- 29 Santa Cruz creía en una Constitución semiautoritaria. Redujo, al igual que Bolívar y Pardo y Aliaga, el número de ciudadanos con derecho a voto, pero a diferencia de ellos no creó una activa y abierta sociedad de notables civiles. Él prefería una sociedad civil sumamente tranquila. Es curioso el contraste del pensamiento de Santa Cruz con el de Pardo y Aliaga, quien realmente creía que lo mejor de la sociedad (la élite) sí tenía un papel político. Pardo se dio cuenta de la importancia que una milicia urbana fuerte tenía para reducir la del ejército, una táctica que acababa de ser empleada en Chile para favorecer el desarrollo de una cultura de ciudadanía. Por lo tanto, en sus reformas políticas no buscaba una sociedad civil silente y pasiva, sino otra políticamente orientada conformada por los mejores: fundamentalmente criollos, y en menor medida mestizos, procedentes de las «buenas familias». Por ejemplo, en la Constitución bolivariana de 1826 el diez por ciento de los ciudadanos estaba involucrado activamente en la política. Sus múltiples papeles incluían la elección de los integrantes del Congreso, la presentación de las demandas ciudadanas al Parlamento y la defensa de las libertades públicas (BOLÍVAR 1975: 300-301). En suma, Pardo y Bolívar creían en una sociedad civil pequeña y activa. Esto era sumamente distinto de la visión que sobre ella tuvo Santa Cruz asignándole un papel modesto y callado. Él no visualizaba la participación de la élite, y mucho menos la participación popular. La suya no fue sino una versión peculiar de un gobierno autoritario.
- 30 Para Santa Cruz, la participación popular se limitaba a las festividades cívicas organizadas en torno a su persona. En ellas se le pintaba como el padre y fundador del

nuevo Estado. Esto sucedió en la celebración del aniversario de la declaración de la independencia en el Cuzco, o a su entrada triunfal en Arequipa en 1837. En el Cuzco, la conmemoración de la independencia organizada por el gobierno del Estado Sud-Peruano se inició con un Te Deum al cual asistieron las corporaciones militar, eclesiástica y civil. En distintos momentos las campanas de la iglesia y tiros de cañón rompieron el silencio en una ciudad decorada para la ocasión. Después de la misa, Santa Cruz inauguró el hospital del Espíritu Santo. Al final de las fiestas, el gobierno presentó premios monetarios a ciudadanos e instituciones dignos, escogidos por el prefecto: un honorable y gran artesano, ayuda financiera para ayudar a un pobre padre con más de seis hijos, una viuda honorable con más de dos hijos legítimos, y un beaterio con problemas financieros.²² Del mismo modo, en Arequipa, las corporaciones le dieron la bienvenida a Santa Cruz en las afueras de la ciudad. La Guardia Nacional escoltó al Protector hasta la plaza de armas. Allí, la tropa y las corporaciones de la ciudad conmemoraron las batallas que había librado. El obispo y el cabildo eclesiástico de la ciudad le esperaban en la catedral, donde celebraron un Te Deum en su honor. Al mismo tiempo el pueblo danzaba en las calles. Al día siguiente todas las corporaciones volvieron a visitar a Santa Cruz y leyeron discursos, solicitando su protección como gran jefe. No se enfatizó en absoluto la participación cívica en el proceso de construcción del nuevo Estado. En suma, ambas celebraciones tenían como centro la figura de Santa Cruz y —en mucho menor medida— el Ejército. También era de notar la exigencia de una alta cualidad moral en oficiales y tropa por igual. Y luego venía la participación ciudadana, ciertamente la última rueda del coche.²³

- 31 El desarrollo de una ciudadanía moderna como la que describiese Benjamin Constant no fue una de las prioridades de Santa Cruz. Para Constant, la libertad antigua se basaba en ciudadanos que sacrificaban su libertad privada para así participar en la vida pública y combatir por la *polis*, en tanto que la libertad moderna se funda en ciudadanos concentrados en su vida privada que participan en la política a través de un sistema representativo. La libertad antigua comprendía una minoría de la población de la *polis*. Los esclavos, mujeres y niños no podían participar en su vida pública (CONSTANT 1989: 309-328). En términos del siglo XIX, la libertad antigua se basaba en un sistema de notables. Puede decirse que Bolívar pensaba en términos griegos, y Santa Cruz también en algunos de sus decretos: su concepto de ciudadanía se relacionaba más con la participación en el ejército que en la representación o participación en la arena política. Es obvio por qué razón ambos compartían esta imagen: al construir sus ideas sobre la conducta cívica se basaron en su experiencia militar.
- 32 Considero que, por otro lado, hay que destacar que Santa Cruz también enfatizó la preeminencia de la aristocracia en la sociedad. Un examen de sus aliados políticos en el Perú muestra que muchos de ellos pertenecieron a la vieja nobleza virreinal. Hay que incluir entre así a José de la Riva Agüero y Sánchez Boquete, sobrino y heredero del último marqués colonial de Montealegre de Aulestia; Juan Pío Tristán y Moscoso, a quien algunos consideraban el último virrey extraoficial del Perú;²⁴ Orbegoso, heredero del mayorazgo de su familia, cuya madre fue la última condesa de Olmos; y Domingo Nieto, cuyo tío fue el conde de Alastaya, entre otros. Al mismo tiempo, Santa Cruz dio mucha importancia a la creación de la «Legión de Honor», que tuvo como modelo a la orden francesa del mismo nombre. La Legión estaba dividida en dos órdenes: civil y militar. Se escogería como miembros a los jefes militares, hombres de negocios, intelectuales y otros que poseyeran las cualidades personales y realizasen actividades

que beneficiaban y ensalzaban al Estado y la sociedad. Con su énfasis en las cualidades públicas y personales, la legión de honor expresaba una noción republicana de la virtud cívica. Al igual que José de San Martín (quien fundó una institución similar) antes de él, Santa Cruz era consciente de la importancia de crear una nueva élite que favoreciese la creación y conservación del nuevo pactopor él propuesto.²⁵ Esta élite sería leal a la Confederación porque su honor mismo giraba en buena medida en torno a su existencia. Semejante concepción de la Confederación distaba mucho de la de Pardo, quien la veía como —y la criticó por ser— el régimen de los grupos subalternos de los Andes del Sur (PORRAS 1953: 237-304). Si hay algo que no da lugar a dudas es que Santa Cruz creía firmemente en los valores e instituciones aristocráticas.²⁶

- 33 El Protector fue un hombre de su tiempo. No tuvo una visión muy democrática de la sociedad, pero tampoco tuvo otra excesivamente estática, en la cual las posiciones eran adscritas. Se ubicó a sí mismo y al régimen que deseaba construir entre ambos extremos. Él formaba parte de la aristocracia andina y los valores aristocráticos a menudo significan suscribir una visión de la sociedad en la cual todos tienen un lugar permanentemente. Pero Santa Cruz tampoco pudo escapar a su época: una era en la cual los continuos desplazamientos generaron una considerable movilidad. Había servido como oficial en varios ejércitos (español, grancolombiano, peruano y boliviano) y éstos, como los sociólogos gustan de señalar, son vehículos de movilidad social, sobre todo en tiempos de guerra, ya que los mejores oficiales rápidamente ascienden. La Legión de Honor expresaba tanto la noción del ascenso social como los valores aristocráticos. Era una forma de crear una sociedad política en la que el azar o la casta fueran sustituidos por el honor cívico.

Los indios y la ciudadanía

- 34 Santa Cruz fue un serrano que comprendía la vida política de los indios. Siguió pensando en forma sumamente tradicional en instituciones tales como el protector de indios, los kurakas y los alcaldes indígenas. En un gesto más típico de la forma en que se entendió la manera de mejorar la condición indígena en el siglo XIX, Santa Cruz promulgó dos leyes para protegerlos de los abusos, aunque no está claro qué tan vigorosamente se las implementó.²⁷ Santa Cruz era consciente de los abusos que criollos y mestizos infligían a los indios y creía que estos últimos requerían algún tipo de trato especial, dada la forma en que las relaciones de poder estaban estructuradas en los Andes.
- 35 Las leyes más interesantes relacionadas con las instituciones indígenas fueron, con mucho, aquellas referidas a la república de indios de la época colonial. Santa Cruz tenía una imagen favorable de los kurakas. En este sentido, fue él quien restituyó las tierras de este cargo abolido por Bolívar.²⁸ Con respecto a las autoridades indígenas, el Protector visualizaba una cadena de mando que descendía de prefectos a subprefectos, gobernadores y alcaldes indígenas: una institución dentro de la esfera de la comunidad de indios. Ello difería de cualquier otra cadena de mando imaginable. Por ejemplo, la de Gamarra no incluía a los alcaldes de indios como institución legal.²⁹ Es más, Santa Cruz restauró al protector de indios, encargado de representar legalmente a los indígenas y pagado por los municipios. Pero hacia el final de su régimen cambió de idea, viendo ahora al protector de indígenas como una institución problemática y costosa, que únicamente aseguraba que los juicios jamás tuvieran fin.³⁰

- 36 Al igual que muchos miembros de la élite, Santa Cruz tenía una imagen decididamente paternalista de los indios. No los veía como personas autónomas, capaces de tomar sus propias decisiones, sino como sujetos que requerían de la protección estatal. Ello puede verse en su política con respecto a las tierras comunales. Como parte de las políticas liberales de Bolívar y Sucre entre 1824 y 1828, estos campos fueron supuestamente divididos en parcelas individuales y entregadas a cada indio adulto.³¹ Sin embargo, no podrían enajenarlas antes de 1855, puesto que se asumía que sólo para ese entonces adquirirían una mejor comprensión del mercado. Santa Cruz compartía esta postura y buscó implementar esta ley vigorosamente. Las tierras que habían sido vendidas debían ahora devolverse a los indios.³² Para Santa Cruz, ningún indio podía tomar una decisión autónoma y racional en el mercado de tierras.
- 37 Santa Cruz combinó instituciones modernas y tradicionales de varias formas. Vio que los indios se comportaban en forma corporativa. No compartió la noción liberal de un indio occidentalizado que sí habían tenido Bolívar y muchos otros liberales: el indígena como un granjero católico con hábitos, modales y lengua europeos. En lugar de ello deseaba perpetuar algunas instituciones virreinales, por lo menos durante algún tiempo. Debemos, asimismo, recordar que una parte preponderante de los ingresos fiscales del sur peruano y de Bolivia provenía de la contribución general o tributo —que a veces incluía a las castas (SÁNCHEZ ALBORNOZ 1978: 187-218). Como Tristan Platt señalara célebremente, el pago del tributo o contribución estableció una suerte de pacto entre la comunidad de indígenas y el Estado, percibido como una suerte de intercambio de este pago a cambio de la protección estatal de las tierras y otros recursos comunales (1982: 100-110). Todo ello reforzó una sociedad escindida en dos en lo que respecta a los derechos y obligaciones. En este proyecto no había mayor lugar para el desarrollo de una sociedad basada en ciudadanos que compartieran iguales derechos y obligaciones, o de participación política simétrica con los criollos.

Observaciones finales

- 38 El Ejército tuvo mucho peso en la configuración de la política en los Andes. En el caso de la Confederación ayudó a estimular un tipo de régimen cívico-militar. Este régimen se basaba en un gobierno representativo decreciente, signado por un sistema electoral diminuto. En comparación con otras concepciones constitucionales de su tiempo, constaba de un pequeño número de electores, y un número aún menor de quienes podían ser electos. Vimos que el Protector interfirió bastante en los poderes Judicial y Legislativo, y también en el ejército, claro está. La Confederación creó una imagen pública que sostenía que el jefe del ejército (Santa Cruz) junto con sus oficiales y soldados eran los fundadores de una entidad política pacífica y civilizada. Según ellos, el orden era alcanzable mediante una combinación de una buena Constitución, un gran jefe y un ejército invisible bien organizado.
- 39 El proyecto de Santa Cruz fue un enfoque de construcción estatal distinto del de muchos liberales. No encaja en el modelo del siglo XIX de Francois Guerra, basado en el conflicto entre las instituciones modernas y la sociedad tradicional. Para Guerra y Anthony Pagden, muchos de los grandes políticos de este siglo del progreso imaginaron y construyeron un Estado en el cual todas las tradiciones nativas habían sido desarraigadas. Su marco de referencia de la construcción estatal estaba constituido por la tradición griega y el moderno pensamiento constitucional inglés, francés e hispano

(PAGDEN 1990: cap. 5).³³ La Confederación, en cambio, no fue ninguna *tabula rasa*: se basó en tradiciones y nociones andinas de la autoridad y el poder. Ella encarnó un proceso de construcción estatal bastante lejano de los designios de Bolívar, quien también buscó recrear la sociedad y el Estado. Cuando comparamos al Libertador con Santa Cruz, el primero resulta ser un revolucionario, en tanto que el segundo es un conservador brillante. Sin embargo, el término «conservador» resulta equívoco porque podría hacer que veamos a Santa Cruz como un hombre que buscaba preservar el estatus quo. La verdad es que él y suproyecto caían exactamente en medio de la tradición y la innovación. Y no debemos olvidar que fue el resultado de una ruptura con el pasado: las guerras de la independencia (PARDO 1872: XV-XVIII).

NOTAS

1. Los cambios en las fronteras nacionales obligaron a quienes vivían dentro del territorio nacional a hacer frente a distintos discursos del Estado-nación, los cuales incluían referencias a la ciudadanía y la nacionalidad.
2. *El Telégrafo de Lima* (Lima), 11 de junio de 1836 (n.º 864).
3. *El Eco del Protectorado* (Lima), 9 de noviembre de 1836 (n.º 24); *El Yanacocha* (Arequipa), 7 de enero de 1837 (vol. n, n.º 20).
4. *El Regulador de la Opinión* (Cuzco), 13 de septiembre de 1835 (n.º 4).
5. *El Regulador de la Opinión* (Cuzco), 6 de septiembre de 1835 (n.º 2), 23 de septiembre de 1835 (n.º 4); *El Telégrafo de Lima* (Lima), 19 de abril de 1834 (n.º 513); 20 de febrero de 1836 (n.º 780).
6. *El Telégrafo de Lima* (Lima), 20 de febrero de 1836 (n.º 780), 12 de mayo de 1836 (n.º 841), 13 de mayo de 1836 (n.º 842).
7. *El Republicano* (Arequipa), 20 de julio de 1836 (vol. 11, n.º 31).
8. *La Aurora Peruana* (Cuzco). 25 de agosto de 1835 (n.º 1). 29 de septiembre de 1835 (n.º 8), 16 de octubre de 1835 (n.º 10), 23 de octubre de 1835 (n.º 11), 25 de febrero de 1836 (n.º 28). 27 de febrero de 1836; *El Eco del Protectorado* (Lima), 29 de octubre de 1836 (n.º 21); *Yanacocha* (Arequipa), 2 de abril de 1836.
9. *El Yanacocha* (Arequipa), 21 de noviembre de 1835 (n.º 6); *La Aurora Peruana* (Cuzco), 23 de octubre de 1835 (n.º 11), 18 de noviembre de 1835 (n.º 14).
10. *El Republicano* (Arequipa), «Variedades», 10 de junio de 1836 (n.º 29).
11. Las circunstancias eran extremadamente críticas para Orbegoso a finales de 1835. A comienzos de dicho año, Salaverry se rebeló y logró controlar el norte peruano e incluso Lima. Al mismo tiempo Gamarra, quien también había dirigido una rebelión, controlaba Cuzco, Ayacucho y Puno. Es más, Gamarra estaba en vías de firmar un tratado con Santa Cruz. Orbegoso y algunos oficiales leales se encontraban en una situación desesperada y solamente controlaban Arequipa, algunas provincias del sur y una pequeña fracción del ejército. La conclusión era fácil de extraer: sin ayuda, Orbegoso no podría controlar la situación. En este contexto, Santa Cruz apareció como un árbitro. En tanto comandante en jefe del ejército boliviano, estaba en condición de decidir quién habría de ser el vencedor. Al final optó por Orbegoso (PARKERSON 1984: 87-110; CRESPO 1944: 113-145).
12. Véanse las varias ediciones de *El Intérprete* (Santiago de Chile), 1836-1837.

13. *La Aurora Peruana* (Cuzco), 25 de febrero de 1836 (n.º 28); *El Boliviano* (Chuquisaca), 23 de julio de 1837 (vol. IV, n.º 38).
14. *La Aurora Peruana* (Cuzco), 30 de marzo de 1836 (n.º 34).
15. *El Iris de la Paz* (La Paz), 25 de marzo de 1838 (vol. V, n.º 44), 27 de septiembre de 1838 (vol. V, n.º 97).
16. *El Telégrafo de Lima* (Lima), 11 de junio de 1836 (n.º 864); *El Despertador Público* (Cuzco), 20 de noviembre de 1835 (n.º 1).
17. *El Yanacocha* (Arequipa), 25 de marzo de 1837 (n.º 38).
18. El general Herrera aconsejó a Santa Cruz que la Confederación debía esconder un gobierno unitario. Por razones políticas, Herrera deseaba un Estado central fuerte de forma federal (PARKERSON 1984: 128).
19. *La Aurora Peruana* (Cuzco), 16 de octubre de 1835 (n.º 10), 23 de octubre de 1835 (n.º 11), 18 de noviembre de 1835 (n.º 14), 2 de febrero de 1836 (n.º 28).
20. *El Victorioso* (Ayacucho), 23 de abril de 1836 (n.º 23); *El Eco Nacional* (Ayacucho), 17 de noviembre de 1838 (n.º 5); *El Yanacocha* (Arequipa), 28 de noviembre de 1836 (n.º 8).
21. *El Eco del Protectorado* (Lima), 9 de noviembre de 1936.
22. *La Estrella Federal: Extraordinaria* (Cuzco), 18 de marzo de 1837.
23. *El Yanacocha* (Arequipa), 13 de septiembre de 1837 (vol. II, n.º 82).
24. Aunque no asumió realmente el cargo sino hasta después de la batalla de Ayacucho.
25. *La Aurora Peruana* (Cuzco). 5 de marzo de 1836 (n.º 31).
26. Para una posición alternativa véase el estudio de Cecilia Méndez, *Incas sí, indios no* (1993).
27. *El Telégrafo de Lima* (Lima); 29 de noviembre de 1836 (n.º 973).
28. Comunicación personal con Pablo Macera. LANGER 1988: 61-64.
29. *El Mercurio Peruano* (Lima), 8 de mayo de 1830 (n.º 758); *Estado Sur Peruano*, «Andrés de Santa Cruz, capitán general» (Cuzco: Imprenta de la Beneficencia por Evaristo González, 1837), vol. 1, n.os 10-11.
30. *La Estrella Federal* (Cuzco), 15 de septiembre de 1838 (vol. 2, n.º 24).
31. No tengo idea de en qué medida se implementó realmente esta política.
32. *Iris de la Paz* (La Paz), 2 de febrero de 1838 (vol. V, n.º 36).
33. La justificación de las guerras de independencia se tomó de otra fuente: la tradición neoescolástica (GIMÉNEZ FERNÁNDEZ 1946; STOETZER 1982).

El poder de gobernar y el poder de cobrar. Autoridades políticas locales en el Perú a finales del siglo XIX¹

Carlos Contreras

- 1 Al promediar la década de 1880 se inició en el Perú un serio intento por introducir reformas liberales que transformasen una nación lastrada por una estructura social dual y gobernada por caudillos militares sin afecto a la ley, en una república democrática donde la separación de los poderes públicos, así como los derechos y deberes de los ciudadanos se hallasen claramente establecidos y se ejerciesen sin tropiezos ni resistencias. Ello formó parte del ánimo de *regeneración* que sacudió al país después de la traumática derrota en la Guerra del Pacífico sudamericano (1879-1883); los peruanos se lanzaron a una amarga condena del pasado y parecieron abiertamente dispuestos a examinarlo y replantearlo todo. Como hoy debe resultar evidente, tales reformas fracasaron, ya sea total o parcialmente. Pero de cualquier modo tuvieron consecuencias para la organización del Estado y la cultura política de la población peruana.
- 2 En este artículo quiero dar cuenta de uno de esos intentos:¹ el de separar dentro del aparato de gobierno interior las funciones políticas de las «de hacienda» — es decir, las de gobierno o administración política —, de las de recaudación tributaria y control del gasto público, las mismas que habían estado fusionadas en una misma autoridad desde la época colonial.
- 3 Esta reforma se inició en 1886, como parte del proyecto de descentralización fiscal del gobierno de Andrés Cáceres, y llegó a un punto definitivo veinte años después, aunque no en los términos inicialmente formulados. En un cierto sentido podemos decir que la reforma fracasó ante los fuertes obstáculos que debió enfrentar en el propio territorio interior de la república pero, en otro, también podemos decir que triunfó, ya que logró el objetivo de establecer aquella separación de poderes o funciones, aunque a costa de una centralización, que a su turno creaba tantos problemas como el que se había querido resolver. En cualquier caso, la revisión de este proyecto y de las barreras que

encontró en su aplicación echa luces sobre la cultura política presente, tanto en los sectores urbanos de élite del país como en la población del campo.

Las autoridades políticas locales

- 4 Desde los inicios de su vida independiente hasta las postrimerías del siglo XIX — cuando la reforma que aquí tratamos se echó a andar— los prefectos fueron en el Perú, a la vez que las máximas autoridades políticas representantes del Estado, los jefes fiscales de sus respectivos departamentos. En materia de administración política de la población y sociedad locales (asunto que en el siglo XIX recibió el nombre de «gobierno interior») el régimen republicano que el país adoptó desde su primera Carta Constitucional (1823) descansó en la acción de un sistema piramidal de autoridades heredado de la administración borbónica colonial. En el vértice de la pirámide estaba el ministro de Gobierno, cuyo ámbito de acción era todo el territorio nacional. Era designado por el presidente de la república, quien podía removerlo también en cualquier momento. Debajo del ministro estaban los prefectos, cuyo ámbito de acción era el de los ya mencionados *departamentos* (circunscripciones inicialmente herederas de las *intendencias* coloniales, aunque posteriormente se fueron creando nuevos departamentos); debajo de ellos, los subprefectos, cuyo ámbito de acción eran las *provincias* (nuevo nombre de los *partidos* coloniales); debajo de éstos, a su vez, los gobernadores, quienes mandaban en los *distritos*, y debajo de ellos, finalmente, los tenientes gobernadores, que se nombraban para los «anexos»: caseríos o pueblos dependientes de la cabecera del distrito.
- 5 Siguiendo el modelo unitario y centralista adoptado por la república, estas autoridades no eran elegidas por los pobladores de sus circunscripciones, sino designadas por el Poder Ejecutivo: el ministro de Gobierno escogía a los prefectos y a los subprefectos (a estos últimos a propuesta de una terna presentada por el prefecto), mientras el prefecto designaba a los gobernadores (también a propuesta de una terna, propuesta en este caso por los subprefectos) y el subprefecto a los tenientes gobernadores (sobre la base de una terna presentada por los gobernadores).²
- 6 Prefectos y subprefectos percibían un sueldo consignado en el presupuesto de la nación, pero no los gobernadores ni sus tenientes, cuyos cargos eran de naturaleza «concejil» como se decía en la época; es decir, que tenían un carácter de servicio civil u obligación cívica y por lo mismo, además de ser irrenunciables, carecían de salario.³ Hasta poco después de la Guerra del Pacífico (1879-1883) fue habitual que los prefectos y subprefectos se reclutasen dentro del cuerpo de oficiales del ejército: los prefectos solían ser coroneles o tenientes coroneles, mientras los subprefectos, tenientes coroneles o mayores.⁴ Estas autoridades solían ser por lo mismo hombres de fuera de las localidades; pertenecían a una especie de *casta* de funcionarios móviles cuya cantera era el ejército. Los gobernadores en cambio eran personajes locales, escogidos sobre todo en función de su habilidad en el castellano y también, naturalmente, por su potencial lealtad al gobierno de turno.⁵ Las autoridades locales no tenían un período definido de mandato; éste terminaba cuando eran removidas por los mismos que las nombraron.⁶
- 7 El artículo 73 de la Ley de Organización Interior de la República de 1857 señalaba que en los prefectos «[...] reside la intendencia económica de la hacienda pública de sus respectivos departamentos», lo que en cristiano significaba que eran los responsables

tanto de la recaudación de los tributos establecidos por las leyes, cuanto de su gasto. Fue esta fusión de competencias en las autoridades del interior, de la administración tanto política como fiscal, la que fue blanco de los afanes reformistas de la élite del país en los finales del siglo XIX. Dicha fusión se originaba en la época colonial, como llevamos ya dicho, y en cierta forma era un rasgo propio de los gobiernos del Antiguo Régimen.⁷

- 8 Para la cobranza de los tributos los prefectos ponían en marcha la máquina piramidal de autoridades. Piezas claves resultaban los subprefectos y los gobernadores; los primeros porque estaban obligados a depositar una «fianza» en el tesoro público por el valor de un semestre de contribuciones a recaudar en su provincia, lo que los volvía personajes celosamente interesados en una cumplida tarea de cobranza; los segundos, porque su mayor cercanía y conocimiento de los contribuyentes les daban indudables ventajas. Un distrito rural típico contenía apenas a unas quinientas familias, lo que facilitaba un contacto más o menos personal entre todos. Sólo en ciertas regiones, y de modo esporádico, los subprefectos se apoyaban en recaudadores específicamente designados.⁸
- 9 La abolición de la contribución de indígenas y castas por la revolución de Castilla de 1854, junto con el apogeo fiscal que trajeron consigo las exportaciones de guano, volvieron sin embargo las contribuciones fiscales en el interior sumamente exiguas hasta convertirse casi en simbólicas. En los años de 1860-1863, por ejemplo, cuando el presupuesto anual de la república alcanzaba cifras de alrededor de veinte a veintitrés millones de soles, las contribuciones que debían recoger las autoridades políticas locales en todos los departamentos del país sumaban todas sólo 156 572 soles; es decir, menos del uno por ciento del presupuesto nacional.⁹ Los esporádicos intentos de restaurar algún tipo de contribución general que reemplazara a la abolida contribución de indígenas, fracasaron, de modo que no llegan a cambiar el cuadro general aquí esbozado. Lo mismo puede decirse de las medidas fiscales desesperadas que se tomaron en 1879; no llegaron a ejecutarse debido a la ocupación del país por los chilenos y al colapso del Estado peruano hasta 1885.¹⁰
- 10 Si bien desde la independencia hasta la guerra del Pacífico las autoridades locales habían tenido la doble función política y fiscal, desde 1854 sus obligaciones fiscales habían sido muy débiles, al menos en materia de recaudación. Básicamente dependían del dinero que se les enviaba desde Lima o de una de las agencias principales de aduanas para sostener los gastos de sus circunscripciones. Esto afectó el patrón que había caracterizado la relación que por tres siglos había tenido la población rural y los funcionarios del Estado: un intercambio de impuestos por autonomía. Dicho patrón había producido un profundo impacto en la comprensión que los indígenas y los criollos que controlaban el Estado tenían sobre sus derechos y obligaciones.
- 11 Esta situación cambió drásticamente con la reconstrucción del aparato estatal y fiscal del Perú tras la desocupación chilena. Perdidos los antiguos recursos fiscales del guano y el salitre, la reconstrucción del Estado implicó desempolvar viejos impuestos así como crear otros nuevos que pudiesen financiar mínimamente el presupuesto de la nación. Entre los primeros ocuparon un lugar importante las Contribuciones de Predios, Patentes e Industrias, cuyo pago fue elevado al 5% de la renta neta dejada por la propiedad o la actividad comercial o industrial que ejerciese el contribuyente, y —lo más importante— que ellas serían estimadas sobre la base de nuevas «matrículas» o valorizaciones de las rentas. Entre los segundos destacó la Contribución Personal, que consistía en el pago de una *capitación* por todo varón entre los 21 y 60 años, de cuatro

soles anuales si es que residía en la región de la costa y de dos soles si lo hacía en la sierra. A pesar de que esta contribución pasó a significar más o menos la mitad de los ingresos en los presupuestos departamentales y unos dos tercios en los departamentos serranos, con propósitos comparativos importa destacar que su monto era sensiblemente menor (tanto en términos per cápita como del porcentaje total de los impuestos del departamento) al tributo cobrado hasta 1854 (CONTRERAS 1996: 221-222).

- 12 Como resultado de la reforma fiscal, las contribuciones departamentales sumaron 1,8 millones de soles en el presupuesto previsto (vale en este caso la redundancia) para 1887 y 2,0 millones para el de 1888. Ello representaba casi una cuarta parte del presupuesto nacional, fijado para dicho bienio en 8,1 millones de soles anuales (DANCUART y RODRÍGUEZ 1902-21: XVII, 194-A; XVIII, 152). Después de tres décadas en las que los ingresos del Estado descansaron en el comercio de exportación, el «interior» parecía resurgir como un ámbito fiscal importante para el Estado. Aunque esta decisión no fuera más que un hecho forzado por las circunstancias. Sin embargo, elevar las contribuciones del interior de ciento cincuenta mil a dos millones de soles en un lapso tan breve requería de bastante más que de disposiciones que lo dictasen.
- 13 Brigadas de «Apoderados Fiscales» reclutados entre el antiguo personal del Ministerio de Hacienda fueron comisionados para confeccionar las «Matrículas» de contribuyentes, con el claro espíritu de elevar la recaudación. Ellos recibían, además, el incentivo de un «premio» proporcional a la cantidad en que elevaran las contribuciones de la matrícula. Pero hechas las matrículas había que «ponerle ahora el cascabel al gato»; es decir, salir a cobrar los tributos después de treinta años de paralización. ¿Quién se haría cargo de ello? Los Tesoros Departamentales, que habían sido creados por la ley de Descentralización Fiscal de 1886, se hallaban bajo el control de las Juntas Departamentales, que eran organismos de vigilancia, pero no de ejecución o «administración» (como se decía en la época), por lo que no tenían funciones de recaudación. Tanto las leyes vigentes como la poderosa corriente de la costumbre empujaban a que de la cobranza siguiesen a cargo las autoridades políticas. La identificación del cobrador de tributos con la autoridad representante del Estado en el ámbito local venía de muchos siglos atrás, desde el tiempo de los corregidores en la temprana época colonial, cuando las propias jefaturas indígenas fueron cooptadas como auxiliares tributarios. Por otro lado, eran las autoridades políticas quienes disponían de los escasos gendarmes y policías para respaldar la acción de la cobranza.
- 14 Sin embargo, frente a esa postura se alzó la decidida oposición de una élite con ideas exóticas y progresistas, que pretendía la separación dentro del aparato del Estado de las funciones de administración política de las de recaudación fiscal. Su argumento central se basaba en las «exacciones» (los abusos) que en el pasado habían ocurrido a raíz de la concentración en una misma mano del poder de gobernar y el poder de cobrar. En el debate sobre la ley de descentralización fiscal de 1886, el diputado Patiño Zamudio representó este punto de vista cuando proclamó que:

Cuando se trate de recaudar las contribuciones personales es necesario que el Gobierno nombre los empleados respectivos con este objeto; porque, de lo contrario, una amarga experiencia ha hecho conocer á todos los pueblos que la presencia de los subprefectos con la autoridad de recaudador, produce la misma impresión, como decía Mirabeau, que un gabilán (*sic*) en un gallinero.¹¹
- 15 Otro argumento esgrimido por esta corriente fue que al confiarse la recaudación a los subprefectos, éstos debían depositar una fianza por el valor de un semestre de contribuciones. Para ello recurrían a comerciantes o poderosos personajes locales que

eran los únicos en capacidad de facilitar tales fianzas, quedando comprometidos y sin una capacidad de acción autónoma e imparcial frente a ellos.

- 16 El afán de apartar a las autoridades locales de los aspectos fiscales puede entenderse como parte del ataque al militarismo, que hasta el momento había controlado esos puestos de gobierno, y del deseo de formar un cuerpo profesional de burócratas más dócil que las oligarquías locales, mestizas o indígenas. Por otro lado, rebeliones indígenas, como la de Atusparia en Huaraz en 1885 y otras anteriores, habían convencido a la élite limeña de que el control del Estado central sobre las exacciones o tributos extraídos de los campesinos era fundamental para garantizar la paz y el gobierno interior de la república.
- 17 La polémica entre los «principistas», que buscaban la separación de funciones, y los «pragmáticos», que defendían las ventajas de continuar con el sistema anterior a la guerra, se extendió del Congreso a la prensa y a los propios funcionarios del Estado. No es muy clara la alineación de las fuerzas políticas y sociales frente a esta disyuntiva. Pareciera que el civilismo —partido que si bien no tenía mayoría en el Congreso, sí gozaba de una suerte de hegemonía intelectual en sus cámaras y encarnaba un liberalismo notabiliario de ideas europeístas, defensor de la separación de poderes y las libertades del individuo frente a las fuerzas del Estado y la tradición—, defendió más bien la primera postura y logró imponer el criterio de nombrar recaudadores especializados, bajo la vigilancia de las juntas departamentales.

Los apoderados fiscales

- 18 Los recaudadores especializados propuestos por los civilistas fueron llamados *apoderados fiscales*; la actuación de éstos fue reglamentada en el mes de diciembre de 1886, como una disposición complementaria a la ley de descentralización fiscal. Estos funcionarios habían existido en el pasado y cumplieron funciones puntuales como «peritos técnicos», o elaborando las matrículas de contribuciones, pero dejando la recaudación en manos de los subprefectos. Los apoderados serían, de acuerdo con el reglamento, nombrados por el gobierno para cada provincia, a petición de las juntas departamentales o del prefecto, que la presidía.¹² Debían presentar fianza ante el tesoro departamental por el valor de un semestre de contribuciones, fijándose un tope de seis mil soles.¹³ Igual que los prefectos y subprefectos, no tenían un período definido para ejercer el cargo, permaneciendo en él mientras no se nombrase a otro. En caso de ausencia o carencia del apoderado fiscal en una provincia, sería reemplazado por el subprefecto.
- 19 El apoderado fiscal debía actualizar las matrículas de contribuyentes cada cinco años, y rectificarlas cada año, entre los meses de abril y mayo. Por estas labores recibiría un pago fijo, más una comisión variable según el aumento que supusiese la actuación. Le estaba prohibido recaudar contribuciones sin entregar los recibos oficiales expedidos por la tesorería departamental, y debía entregar cada mes las sumas recaudadas. Con esta última disposición quería evitarse los malos antecedentes del tiempo de la preguerra, cuando los subprefectos y gobernadores que hacían la cobranza, de acuerdo con Christine Hünefeldt, se quedaban largos meses «trabajando» con el dinero.¹⁴ Podrían reclamar el apoyo de la fuerza pública para hacer efectiva la cobranza. Además de los pagos específicos por la preparación de las matrículas quinquenales y las

rectificaciones anuales, los apoderados percibirían como comisión el 4% de las contribuciones que recaudasen.

- 20 El reglamento descargaba muchas otras tareas en los sufridos apoderados, como elaborar el *Margesí* (la relación) de Bienes Nacionales en la provincia, informar sobre la manera de estimular el comercio, la agricultura y la minería, representar al Estado en la sucesión de bienes, etc. Cualquiera diría que el Estado había decidido descargar buena parte de sus tareas en estos superfuncionarios, quienes tenían prohibido «ingerirse en luchas de electores y de partidos», a fin de salvaguardar su perfil técnico y neutral frente a los vaivenes políticos. El proyecto de los apoderados fiscales contenía la idea de formar una burocracia técnica que lograra emancipar a las finanzas estatales de la barbarie y los vaivenes del caciquismo lugareño y del lastre de los atavismos culturales de la raza indígena. En el pensamiento de la élite central, el recaudador fiscal no debería ser más ni un poderoso caballero local, ni un líder indígena legitimado por la tradición; simplemente: un trabajador del Estado. En 1888, por ejemplo, el ministro de Hacienda, Ántero Aspíllaga, uno de los funcionarios más comprometidos con el éxito de la reforma fiscal, se pronunciaba en 1888 acerca de «[...] la exigencia no menos imperiosa de formar en la administración pública, un cuerpo profesional de empleados que se dediquen a la actuación de matrículas y cobro de las contribuciones» (DANCUART y RODRÍGUEZ 1902-21: XVIII, 413).
- 21 Los apoderados fiscales no correspondieron, empero, a las grandes esperanzas que en ellos se había puesto. Si se pensó que serían la matriz de un «funcionariado» especializado en las cuestiones de hacienda, debió cundir a los pocos años una gran desilusión. En los inicios de la década de 1890 se rompió la alianza entre el civilismo y el régimen de Cáceres, formándose en el Congreso una mayoría opositora al gobierno. En 1893, este Congreso suprimió el cargo de apoderados, por razones tanto políticas como técnicas (cf. SILVA 1901: 303 ss.).
- 22 ¿Por qué fracasó el régimen de los apoderados fiscales y qué consecuencias tuvo este fracaso? Antes que nada, porque el mecanismo de remuneración hacía que el sueldo del apoderado descansase fundamentalmente en el «premio» del cuatro por ciento de la suma recaudada. En algunas provincias del interior las contribuciones eran demasiado exiguas como para que esa comisión porcentual justificase el trabajo del levantamiento. En ellas no existía comercio ni industria, en el sentido moderno de la palabra. La propiedad existía, pero su renta era asaz pequeña, o muy difícil de ser estimada monetariamente. Sólo quedaba el aliciente de la contribución personal, pero este impuesto pronto mostró enormes dificultades para su cobranza. Ni siquiera el estímulo de elevar al 6% el «premio» para ella, motivó a los potenciales apoderados fiscales a desear el puesto.¹⁵
- 23 Tan pequeñas contribuciones y tan difíciles de ser recaudadas dejaron a muchas provincias, y hasta a departamentos enteros, sin apoderados fiscales que quisieran serlo.¹⁶ Había provincias donde la suma de las contribuciones a cobrar montaba apenas unos pocos miles de soles, de modo que un cuatro por ciento de premio, incluso en el caso de poder hacer efectivos todos los cobros (lo que resultaba muy poco probable) no dejaba sino una remuneración de poco más de cien soles anuales; suma inferior al sueldo de un portero de la administración pública o de cualquier otro empleado iletrado.¹⁷ Encima, se supone que con ese «premio» debía solventar sus gastos de transporte, la impresión de los recibos, el trabajo de llenarlos, etc.

- 24 Por otra parte, el trastorno social y económico causado por los siete años de guerra volvió muy difícil la obediencia fiscal. Cada líder opositor al gobierno de turno iniciaba su asonada en la provincia, promoviendo el no-pago de las contribuciones.¹⁸ El campo estaba lleno de rifles, como secuela de las luchas pasadas, y era hasta cierto punto fácil montar un grupo bandolero o una rebelión antifiscal.
- 25 Ciertamente era, además, que como en las décadas anteriores el país había vivido de las exportaciones de guano y salitre, así como también de los tributos de las aduanas, no se había reparado (no se había querido reparar) en que había provincias enteras donde las leyes fiscales de la nación no tenían ninguna aplicación, de modo que vivían como «territorios liberados». El prefecto del departamento de Huánuco, en carta del 10 de enero de 1886 al director de gobierno, exponía la virtual ingobernabilidad del departamento donde, con sinceridad, señalaba que su autoridad «[...] se extiende exclusivamente a algunos pueblos de la provincia del mismo nombre [Huánuco]». ¹⁹ Y el diputado Ruíz de Ayacucho, en 1887, llamó la atención acerca de que era imposible mantener en orden a tres provincias de su departamento natal, pues la idea de autoridad había desaparecido.²⁰
- 26 Sea porque el hecho de haberse visto enfrascados en la defensa nacional en la guerra contra los chilenos volviese a las poblaciones del interior reacias a tributar por tiempo indefinido,²¹ o porque —como lo pensaban y decían muchos— durante los años del guano y el salitre, el país se malacostumbró a no contribuir, el hecho es que la labor de los apoderados fiscales por cobrar los tributos resultaba una tarea de romanos.
- 27 Era previsible, desde luego, que entre las autoridades políticas y los funcionarios fiscales se tirasen la pelota respecto a las míseras recaudaciones. Los prefectos acusaban a los apoderados de poco celo en sus labores. «Con lentitud y descuido», según Teodorico Terry, prefecto de lea, procedían los apoderados fiscales de su departamento.²² El prefecto de Huancavelica anotaba que el fracaso en el cobro de la contribución personal ocurría «[...] no tanto por la resistencia que han opuesto a la satisfacción de ese impuesto legal, sino más bien por la incuria de los funcionarios llamados a hacer cumplir las prescripciones de la ley». ²³ Mientras tanto, los apoderados se quejaban de la falta de apoyo policial por parte de los prefectos y subprefectos, al igual que de lo bajo de sus «premios». La tensión entre autoridades políticas y apoderados fiscales llegó hasta un áspero intercambio de oficios entre los ministros de Gobierno y de Hacienda, en 1887, en donde este último reclamó un poco más de «sagacidad» en las autoridades políticas locales para hacer efectivas las contribuciones y hacer actuar las nuevas matrículas.²⁴
- 28 La crítica de las autoridades políticas a los apoderados era una de parte interesada, ya que ocultaba la aspiración de poder recoger como antes, directamente las contribuciones. En su propia correspondencia reconocían la carencia de suficiente apoyo policial; sabían que se trataba de un círculo vicioso, en el sentido de que sin policías disminuiría la recaudación, y con menos recaudación, habría menos policías, ya que no habría con qué cancelar sus salarios.²⁵ La dotación de fuerza pública consistía sólo en unas pocas docenas de gendarmes, quienes únicamente servían en la capital del departamento y en algunas capitales provinciales.²⁶
- 29 La coordinación armónica entre apoderados y prefectos tampoco garantizaba, empero, la cumplida cobranza, como puede advertirse en diversos episodios recogidos para distintos puntos del país en la documentación de archivo.²⁷ Si bien la «suma pobreza» («condiciones amargísimas», pobreza «completa» y «atrocísima» fueron las palabras

del diputado de Ayacucho en el Congreso) pudiera ser una explicación, uno se pregunta si en el siglo XVIII, en el tiempo de los españoles, cuando el tributo indígena era más del doble del de 1887 y parece que se cobraba de verdad, los ayacuchanos, huancavelicanos o cuzqueños eran realmente menos pobres. ¿Estaba acaso extendiendo la república la recaudación fiscal a territorios o poblaciones que los españoles no controlaron? Una explicación de la dificultad de la acción fiscal parecería radicar, además del desacostumbramiento a los deberes fiscales (factor en que tanto incidieron los hombres de la época), en la poca legitimidad del gobierno y, más aún, la de sus agentes fiscales. Retomando la tesis de Tristan Platt acerca del «pacto» entre el Estado criollo y el ayllu andino, Mark Thurner añade que la propia naturaleza *departamental* y no *nacional* de la contribución debilitaba la idea de que su pago garantizaría el resguardo por el Estado de las tierras y recursos de los pueblos indígenas (Thurner 1997: 118-119). Incluso los hacendados cerraban filas consus peones para resistir al pago.²⁸

- 30 El intento de separar las funciones de gobierno de las de cobranza de tributos venía resultando un completo fracaso. Las autoridades locales —que eran las que estaban, por así decirlo, en el frente de batalla— fueron las primeras en percibirlo. Una de las ideas que con más frecuencia aparecía en su correspondencia consistía en el divorcio que ellos hallaban entre la «mente del legislador» y la realidad imperante, que seguramente éste desconocía pero que ellos sí debían enfrentar. Con demasiada frecuencia «[...] la acción de la ley choca con los obstáculos que la calidad de los pueblos opone», dijo el prefecto de Apurímac, Heraclio Fernández en su *Memoria* correspondiente al año de 1892.²⁹
- 31 La idea de que la recaudación de las contribuciones podría ser restaurada después de tres décadas, mediante la formación de un cuerpo profesional de agentes fiscales y el combate a las «exacciones» de las autoridades locales a través de la descentralización de funciones, como era el propósito de instituir en las sociedades del interior las juntas departamentales, los consejos municipales, los juzgados y los apoderados fiscales, mostró su inoperancia y sólo sirvió para restar legitimidad y eficacia a dichas autoridades. En el pasado, ellas habían basado su fuerza y su prestigio en su función de redistribuidores de los recursos provenientes de la capital; ahora que ésta tenía muy poco para distribuir, era evidente que debía buscarse, tanto por el Estado central como por las propias autoridades locales, nuevas fuentes de legitimidad. Se trató de una transición difícil. El régimen de Cáceres se dedicó a emitir con cierta periodicidad unos manifiestos en los que, dirigiéndose con tono personal a las autoridades y con uno decididamente paternal a los gobernados, encomiaba a unos y otros a cumplir con sus deberes cívicos en la hora de la reconstrucción nacional. Las autoridades fueron exhortadas a realizar frecuentes visitas a los territorios bajo su mando, escuchando personalmente las quejas de la población contra sus autoridades inmediatas, incluso las eclesiásticas. Algunas de estas «visitas» efectivamente llegaron a realizarse, como consta en las *Memorias* de los prefectos y subprefectos existentes en los archivos; pero en otros casos, la pobreza de recursos en manos de las autoridades, su propio desinterés o la hostilidad de las poblaciones que encontraban al paso, ya apercibidas que detrás de la mano amistosa que de pronto extendían las autoridades, vendría la garra angurriente del cobrador fiscal que reclamaba sus tributos, las inhibieron decididamente.³⁰
- 32 Mientras que yacían destruidas las bases políticas y culturales que sustentaron la fiscalidad de Antiguo Régimen del tiempo colonial, los lazos de identidad y solidaridad nacionales capaces de nutrir y soportar un pacto fiscal *moderno*, prescindente del ropaje

de los linajes étnicos o de la mediación de los *poderosos* locales eran todavía débiles en el país como para que la figura de los burócratas de Hacienda fuese aceptada entre la población.³¹ Probablemente un Estado fuerte y centralizado, como el representado por el régimen borbónico en el último medio siglo colonial, hubiese conseguido un resultado mejor, como efectivamente lo hizo con sus intendentes y subdelegados, quienes también se encargaban de las cuestiones de Hacienda.³² Pero no era el caso del Estado cacerista, más bien débil y envuelto en un proyecto des-centralizador que volvía menos convincente la promesa de reciprocidad frente al cumplimiento tributario.

- 33 Como no apareciera otra vez alguna exportación venturosa y monopolizable, que pudiera dar fáciles ingresos al Estado, éste se vería sin recursos para sostener la administración interior. Si esta situación se prolongaba demasiado, el aparato del Estado bien podría colapsar o el país verse desmembrado. El Perú estaba, pues, ante un problema, casi de vida o muerte.

El retorno de los subprefectos

- 34 Ante la poca eficacia y en algunos casos la virtual renuncia de los apoderados fiscales, los subprefectos reasumieron en los hechos la recaudación de las contribuciones. Si fallaba el apoderado fiscal, no iban a dejar a la guarnición policial sin paga y a su propia familia sin pan. Muchos apoderados fiscales habían renunciado a sus puestos, o fueron destituidos, por corruptelas, sin que pudiesen ser reemplazados. Más y más, los subprefectos volvieron entonces a encargarse de las contribuciones; sin embargo, casi siempre sin empozar la respectiva fianza, ya que se entendía que su encargo era sólo provisional, o en todo caso, involuntario. Más aún, el retorno de los subprefectos a la tarea fiscal trajo como problema, que al ser removidos con frecuencia, no llegaban a empozar lo cobrado, cuando ya estaban destinados en otra provincia. A veces ello ocurría porque aún no habían tenido tiempo de recoger lo cobrado a su vez por los gobernadores de los distritos, en quienes se apoyaban.³³
- 35 Las autoridades políticas locales, y en ocasiones la propia policía, dejaron de recibir su sueldo del tesoro departamental, como había sido la idea del legislador de Lima, y pasó a cobrarlo directamente de la población que administraba, como en el tiempo del *antiguo régimen* de los corregidores.³⁴ Para la acción de la cobranza, los subprefectos se apoyaban sobre todo en los propios gobernadores de los distritos. Para el efecto les entregaban recibos en blanco, que debían ser llenados conforme pudieran cobrar una u otra cosa, tal o cual cantidad, «[...] cediendo á unas antiquísimas costumbres, los recaudadores subalternos reciben semanal-mente cinco, diez o veinte centavos de cada uno de los contribuyentes, demorando así en su cobro cinco meses cuando menos, de cada uno de los semestres».³⁵ La cobranza de las contribuciones se convirtió entonces, sino en la única, por lo menos sí en la principal, y probablemente más delicada, tarea de los gobernadores: «[...] el recaudo no le da tiempo para asumir otro [oficio]», decía del gobernador el subprefecto de la provincia de Sandía, en Puno, el año 1887,³⁶ cuando se consultó si los gobernadores podrían oficiar también de comisarios de una guardia rural que pretendía crearse. «U.S. no ignora que el tiempo de que dispone [el gobernador] lo emplea en la difícil tarea de cobrar las contribuciones que corren á su cargo», escribió el subprefecto de Lampa, Julio Arguedas, al prefecto de Puno, frente a la misma consulta.³⁷ El prefecto de Apurímac, ratificaba esta idea, en su *Memoria* de

1892, donde decía que los gobernadores tienen «[...] la enorme obligación de recaudar las rentas fiscales, trabajo que por sí solo es bastante y de sobra para ocupar el tiempo de que un hombre puede disponer».³⁸

- 36 La dupla subprefecto-gobernador gozaba de mayor reconocimiento y legitimidad que el que tenían los apoderados entre la población del campo. En primer lugar, porque eran autoridades ya tradicionales, que en cierta forma contaban con siglos de vigencia, puesto que eran la continuidad de los corregidores, y sus tenientes, de la época colonial.

³⁹ En segundo, porque ante la falta de otras autoridades, la judicial sobre todo, era el gobernador quien actuaba de juez y de lo que fuera necesario.⁴⁰ Por último, aunque tal vez lo más importante, la tradición rural era hacer el pago al gobernador; lo que tal vez explique por qué fracasó el proyecto de los apoderados fiscales: «Prácticamente se ha observado que varias veces se ha nombrado recaudadores y la recaudación ha sido imposible, porque el indio no la paga sino es á su Gobernador. Este hecho se realizó cuando el señor Solar fue jefe de los departamentos del sur, y en distintas épocas ha pasado lo mismo, y ante los hechos no hay argumentos», proclamó en el hemiciclo del Congreso el diputado Tovar en 1886.⁴¹

- 37 La población campesina *personalizaba* el pago en la figura en la cual veía a su principal mediador frente al Estado. Si era del gobernador de quien dependía para la suerte de un litigio judicial, un reparto de tierras, ser o no levado por el ejército o para algunos servicios públicos, a él la población quería entregarle la contribución y no a otra institución o persona. En los hechos, ésta rechazó el proyecto de separación de funciones del Estado aplicado por el régimen cacerista; optando en cambio por un modelo de concentración de poderes en una sola mano. Nelson Manrique mostró que, al menos en la región del Cuzco —pero probablemente también en otras zonas—, los gobernadores (o en su defecto, los apoderados fiscales) se apoyaban, a su vez, para la cobranza en las autoridades indígenas tradicionales, como los «Alcaldes Vara», elegidos o designados anualmente por las comunidades aldeanas (MANRIQUE 1988: 152-154, 170-171).

- 38 Estos alcaldes, conocidos también como *varayoqs* (en quechua: el que lleva la vara), cumplían funciones de intermediación entre los gobernadores y la población campesina. Organizaban el reclutamiento de hombres para distintos trabajos de «baja policía» (como recoger desperdicios, llevar mensajes, cuidar la cárcel, etc.) o de obras públicas locales, o los ejecutaban por sí mismos, como veremos más adelante. Aparentemente fueron el último refugio de los linajes étnicos que, como se ve, se hallaban en una situación cada vez más degradada.⁴²

- 39 La reposición de la dupla subprefecto-gobernador en los manejos fiscales trajo consigo, no obstante, un problema. Si el gobernador era la pieza clave para cobrar las contribuciones, alguna compensación debía de tener. Recordemos que formalmente este funcionario no gozaba de sueldo alguno de parte del Estado. El prefecto de Junín, José Rodríguez, se quejaba así en 1888 de la carencia de estímulos para el cargo:

Las Gobernaciones y Tenencias Gobernaciones debían ser desempeñadas por ciudadanos de competencia reconocida y de notoria posición social, porque son los ejecutores de las órdenes superiores. Los que reúnen (sic) este requisito se niegan á admitir un puesto concejil, que les impone pesadas obligaciones; en cambio, el mismo puesto es solicitado por ciudadanos poco escrupulosos que pretenden lucrar con ello, lanzándose a especulaciones que generalmente llegan tarde á conocimiento de la autoridad.⁴³

- 40 Pagar un sueldo fijo a casi un millar de gobernadores en el país resultaba imposible para el tesoro fiscal del Perú de la posguerra del Pacífico. Una modesta remuneración de mil soles anuales a cada uno (equivalente a la de un capitán del ejército) habría significado cerca de un millón de soles, que para esos años era casi la quinta parte del presupuesto de la república y la mitad de las contribuciones que debían ser recaudadas en los departamentos. Frente a esta situación, se esperaba que, de un lado, el prestigio social inherente al cargo, podría resultar una compensación para el hombre que lo desempeñase. Y de otro, se sabía que la cercanía a la población y el conocimiento de sus recursos daba a los gobernadores posibilidades de recoger, de modo ciertamente informal o extralegal, ciertos beneficios tangibles que el sistema fiscal de la nación era incapaz de capturar.
- 41 Uno de esos beneficios había sido en el pasado la tenencia del dinero de las contribuciones por algunos meses, hasta el momento de su entrega al tesoro (HÜNEFELDT 1989: 385,391). Ello, no obstante, desapareció con el régimen de los apoderados fiscales, a quienes los gobernadores debían apoyar, pero de los cuales no recibían nada. Cuando los subprefectos reasumieron la cobranza de las contribuciones y trasladaron la labor a los gobernadores, éstos pudieron negociar quedarse con el «premio» de 4%, y de 6% tratándose de la contribución personal, que la ley establecía, pues era por sus manos que pasaba el dinero; pero esta negociación debió ser motivo de tensión con los subprefectos.
- 42 Otros beneficios a mano de los gobernadores eran la disposición de terrenos de cultivo y las faenas o «servicios gratuitos» de los pobladores locales. En el departamento de Puno, por ejemplo, dichos terrenos existían con el nombre de *ayuas* o *yanacis* y probablemente eran la herencia de la antigua costumbre de ceder tierras a los *curacas* de los *ayllus* o comunidades. En 1888 el prefecto de Puno, Octavio Diez Canseco, manifestaba que en aquellos distritos «[...] donde estos terrenos no dejan una utilidad de consideración no puede encontrarse persona sensata que se haga cargo de la Gobernación, y se tiene por consiguiente de un modo fatal, que aceptar los incompetentes servicios de la persona sincera ó poco ambiciosa que se preste á servir el puesto».⁴⁴
- 43 Los «servicios gratuitos», por su parte, consistían en trabajos que los campesinos lugareños debían realizar también a modo de «cargos concejiles» o servicio civil: construir un puente, arreglar un camino o la plaza pública; pero también: servir de mensajero o de «propio», como se decía en el lenguaje militar, ayudante del gobernador como «alcalde vara», alguacil o regidor, etc., o servir de agentes policiales a los gobernadores para perseguir bandidos o apresar a un omiso a la ley.⁴⁵ Pero las autoridades locales no se limitaban a estos usos, llamémosle «legales», sino que, siguiendo costumbres ancestrales, también utilizaban a los campesinos para trabajar las tierras de *yanacis* o para empresas y negocios puramente personales. La (mala) costumbre de los «servicios gratuitos» fue en estos años una de las persistentes y más fuertes denuncias lanzadas por los pioneros del indigenismo, quienes con el fin de conseguir su erradicación, naturalmente exageraron sus horrores.
- 44 Reconozcamos que, para los gobernadores o sus tenientes, era a veces difícil distinguir cuándo un negocio era personal y cuándo inherente a su cargo. Por ejemplo, si para atender una diligencia oficial, el gobernador debía desatender sus campos, ¿era lícito, entonces, que pidiese ayuda de «servicios gratuitos» para éstos? Dilemas de este tipo debieron presentarse con frecuencia. No olvidemos que el propio cargo de gobernador

era «concejil» y que no recibía ningún apoyo policial pagado y probablemente tampoco un apoyo económico para los inevitables gastos de comunicaciones y útiles de oficina que el servicio requería. Parecía justo entonces que la población lo apoyase en sus tareas.⁴⁶

- 45 Pero en la época de la posguerra, bajo el influjo de las ideas liberales y positivistas, cundieron en el Perú —como ya llevamos dicho—, ideas exóticas entre la población dirigente del país (cf. FORMENT 1999: 202-230). Una de ellas fue que, a pesar de las abismales diferencias de régimen social y económico en que vivían los peruanos, todos debíamos ser iguales ante la ley; de modo que, por ejemplo, nadie debía ser obligado a cumplir trabajos gratuitos. El dedo acusador era avanzado esencialmente contra las autoridades locales, jueces y párrocos del interior. Ahí están, como ejemplo, las lapidarias frases de Manuel González Prada acerca de la «[...] trinidad embrutecedora del indio: el cura, el juez y el gobernador».⁴⁷ Una resolución suprema con fecha 15 de octubre de 1887 estableció la prohibición de ocupar a los indígenas en faenas a las que no estuvieran obligados todos los demás ciudadanos, «[...] como abusivamente se ha acostumbrado, haciendo caso omiso de resoluciones vigentes».⁴⁸ La resolución era algo ambigua, ya que no prohibía expresamente el servicio a favor de las autoridades locales, pero fue utilizada para atacarlo y de alguna manera creó un desprestigio sobre el mismo, promoviendo la resistencia de los campesinos a desempeñarlos y la inhibición de algunas autoridades a exigirlos.
- 46 Pero cumplido el ideal de justicia y honrados los sentimientos de humanidad que la élite de Lima exhibía en esta coyuntura, se erigía ahora, de manera punzante la cuestión de que, sin los beneficios que antes suponía el cargo, pero sí con todas sus tareas, ¿quién aceptaría ahora ser gobernador? Era por ese tipo de desajustes que los prefectos se quejaban de tener que depender en los distritos, de gobernadores y jueces analfabetos, que «[...] así mal pueden desempeñar sus cargos sujetos á leyes complicadísimas, como la de organización interior de la República, la orgánica de Municipalidades, el reglamento de Jueces de Paz y otras que necesitan hasta de conocimientos abanzados (*sic*) en jurisprudencia para entenderla ó interpretar su fin ú objeto».⁴⁹

Las juntas en acción y la revolución de 1895

- 47 Sin beneficios para los gobernadores, y sin fianza depositada por los subprefectos, no fue necesario mucho tiempo para comprobar que el retorno del viejo régimen de recaudación —el del gavilán en el gallinero, como lo llamara el diputado Patino—, era también un completo fracaso. En agosto de 1893, el Congreso traspasó la responsabilidad de la recaudación de las contribuciones a las juntas departamentales. El mismo año una ley del Legislativo, ya enfrentado con el gobierno, separó al prefecto de la presidencia de estas Juntas, las que pasaron así a ser más autónomas del gobierno de Lima. Las Juntas tendrían que nombrar recaudadores bajo su responsabilidad (cf. SILVA 1901:303). Ya no habría apoderados responsables frente al gobierno central, sino recaudadores responsables ante la junta departamental, quienes a su vez debían responder frente al gobierno central (cf. SILVA 1901: 296).
- 48 Esta ley, desde luego, tampoco alcanzó éxito. Los medios de que podían disponer las Juntas para su tarea no eran mejores, y quizá más bien lo contrario, que los de los apoderados fiscales o de los subprefectos. La ley, en verdad, no hace más que reflejar la

disolución de la alianza que antes respaldó al cacerismo y el conflicto creado entre los poderes ejecutivo y legislativo. De modo que nunca estuvo tan desfinanciada la administración interior como en los años 1893 y siguientes.⁵⁰ La situación debió hacerse insostenible. El régimen cacerista, vigente en el poder desde el inicio de la posguerra, parecía haberlo probado todo para sacar adelante su programa de descentralización fiscal, concebido como eje de su proyecto «regenerador» de la república: subprefectos, apoderados, juntas departamentales. Lo más efectivo parecía ser retener a los subprefectos y gobernadores como cobradores, pero esta vía, además de ser la más atacada por las ideas modernas difundidas por el *civilismo* (que había pasado a la oposición desde 1892) hubiera implicado permitir que tales autoridades siguieran recogiendo compensaciones «con la mano izquierda». Por otra parte, resucitar los cacicazgos o jefaturas étnicas y las alianzas del Estado con ellas, en otras palabras, restaurar el mecanismo que en el tiempo colonial aseguró la recaudación del tributo indígena, parecía una empresa de dudosa factibilidad, después de más de seis décadas de la abolición formal de los cacicazgos y del poco prestigio de que gozaban lo que pudieran ser sus vestigios. Además, semejante proyecto levantaría, naturalmente, la férrea oposición de todo lo que se pretendía «moderno» y «progresista» en el país: las élites urbanas, los grupos intelectuales de diversas tendencias, e incluso sectores de la iglesia y de las fuerzas militares.

49 La confusión y parálisis del régimen de la *Reconstrucción* se volvió más patente ante los duros efectos de la crisis económica mundial de inicios de la década de 1890 que trajo abajo los precios de las principales exportaciones peruanas. Con la contracción del comercio exterior, cayeron los ingresos del Estado central, fuertemente dependientes del movimiento de las aduanas; entonces, con la consecuente reducción del gasto público, la crisis se extendió. Cuando durante el año de 1894 las montoneras pierolistas comenzaron a organizarse en el interior e iniciaron la guerra civil, la crisis fiscal ya no era solamente de los tesoros departamentales, sino que afectaba al propio presupuesto del gobierno central.⁵¹ La revolución de 1895 derribó así a un régimen debilitado y confundido, que no supo hallar un punto medio entre sus iniciales aspiraciones democráticas y descentralistas, y la realidad arcaica, autoritaria y terriblemente deprimida que enfrentaba.

50 El proyecto cacerista generó un conflicto entre dos culturas políticas cuya visión de dominación del país diferían: aquella de la élite ilustrada limeña que buscaba construir un orden republicano inspirado por una concepción idealizada de Europa y Estados Unidos de Norteamérica,⁵² y la desarrollada por la habitantes de las provincias especialmente andinas, quienes concebían el concepto del buen gobierno esencialmente como un adecuado intercambios de servicios entre élite y grupos populares más que un sistema de trabajadores públicos. Una vez en el poder, el triunfante régimen de Piérola resolvió el conflicto entre los objetivos democráticos y los fiscales, aboliendo la contribución personal, principal sustento (al menos sobre el papel) de los tesoros departamentales. Las Juntas mantuvieron en sus manos la recaudación de los tributos locales, pero aliviadas del cobro de dicha contribución. Los sueldos de las autoridades políticas, del cuerpo policial y de las cortes judiciales dejaron de pesar sobre las finanzas de las Juntas y pasaron al Estado central, cuyos ingresos podían ahora nutrirse de un comercio exterior revitalizado por la aparición de nuevas exportaciones y de impuestos al consumo masivo de bienes como el tabaco, el alcohol, el opio y la sal.

- 51 A pesar de lo liviano de sus tareas, las Juntas, sin embargo, tampoco desarrollaron una labor de recaudación efectiva. En 1900 el ministro de Hacienda, J. V. Larrabure, calificó su labor como de «Nada satisfactoria»: muchos departamentos no habían cumplido con enviar sus cuentas, y entre los que lo habían hecho la recaudación no había alcanzado ni la mitad de sus rentas.⁵³ En 1906, finalmente, la recaudación de las contribuciones departamentales fue confiada a una Compañía Nacional de Recaudación formada una década atrás en Lima con capitales privados y públicos. El conflicto fue resuelto de manera totalmente centralista. Ahora que ya no había tributos que cobrar, las autoridades locales dejaron de ser oficiales del ejército, para comenzar a reclutarse entre las élites locales. Cada cual triunfó a su manera: la élite limeña logró imponer la separación de funciones entre las autoridades políticas y las fiscales; las élites del interior, controlar los cargos de prefecturas; mientras, la población rural consiguió rechazar los gravámenes fiscales de Antiguo Régimen que la amenazaron. El precio de estos triunfos de la modernidad fue, no obstante, un centralismo cada vez mayor y sin medida.
-

NOTAS

1. Agradezco a Nils Jacobsen por sus comentarios a una versión previa del presente trabajo.
2. Sobre la historia del centralismo peruano ver: Planas 1998 y Zas Friz 1999.
3. Los prefectos sumaban unos diecisiete hombres para la época de la guerra con Chile, los subprefectos eran más o menos un centenar, los gobernadores se acercaban al millar y los tenientes gobernadores podían ser unos cinco mil en todo el país.
4. Una justificación de esta práctica venía por el lado económico. Como de acuerdo con las leyes nadie podía percibir más de un sueldo del Estado, al proceder de esta manera el Estado se ahorrraba un sueldo, ya que los oficiales militares percibían como tales un haber del tesoro público.
5. Carmen McEvoy (1997: cap. 1) desarrolló la idea de la «red castillista» de autoridades políticas locales formada por Ramón Castilla en los mediados del siglo XIX, y que habría sido un elemento importante para asegurar los resultados electorales. Sobre este punto véase también PELOSO 1996.
6. Cf. la «Ley de Organización Interior de la República» del 17 de enero de 1857, en ARANDA 1893: 73-87. Aunque muchas de sus disposiciones han cambiado, la ley no ha sido derogada hasta hoy. Véase sobre ello ZAS FRIZ 1999: 89.
7. Sobre ello, véase ARDANT 1975.
8. Sobre la cobranza de las contribuciones, véase HÜNEFELDT 1989, 1995; PERALTA 1991; y CONTRERAS 1989. De acuerdo con Hünefeldt, la recolección de los tributos operaba como la base financiera para la actividad mercantil en las provincias, de lo que sacaban partido subprefectos y gobernadores.
9. Cifras tomadas de RODRÍGUEZ 1895: 250.
10. Un embajador norteamericano comentó, hacia 1885, que durante los años de la guerra algunas autoridades locales —o timadores que simulaban serlo—, luego de cobrar los tributos huyeron con el dinero, echando con ello más desprestigio sobre las contribuciones. Véase el

despacho del US Minister n.º 142 del 20 de agosto de 1886, National Archives and Records Administration, US Diplomatic Correspondence, microfilme T 52, rollo 43.

11. Diario de Debates de la Cámara de Diputados. Congreso Ordinario de 1886, p. 229.

12. *Reglamento de Apoderados Fiscales y de acotación y recaudación de las rentas departamentales*, 20 de diciembre de 1886.

13. Mil soles era el sueldo anual de un empleado de mando medio en la administración pública. Un subprefecto, por ejemplo, ganaba 1440 soles anuales por esos años, aunque el monto variaba según las provincias.

14. Esta es la interpretación de Hünefeldt para Puno en «Contribución indígena, acumulación mercantil» (1995).

15. El 26 de julio de 1888 fue fijado en seis por ciento el premio de recaudación de la contribución personal (DANCUART y RODRÍGUEZ 1902-21: XVIII, 436).

16. Cf. con el informe anual del prefecto de Ayacucho para 1890 (Biblioteca Nacional del Perú — en adelante BNP—, ms. D5564/1890).

17. El prefecto de Junín, José Rodríguez y Ramírez, desarrollaba en 1888 el ejemplo de la provincia de Tarma, que de ninguna manera era de las más pobres de la sierra peruana. En ella las contribuciones sumaban siete mil soles semestrales, con lo que el premio de recaudación resultaba en 280 soles. Con los gastos que necesita hacer para efectuar la cobranza, no le quedaría nada al Apoderado, concluyó la autoridad (BNP, ms. D3978/1888, Memoria del prefecto de Junín, José Rodríguez y Ramírez, junio 1888).

18. El prefecto de Apurímac, Heraclio Fernández, manifestaba en su *Memoria* de 1892, sin embargo, tal vez con prematuro optimismo, que: «El sistema de iniciar los trabajos revolucionarios por medio de la oposición al pago de las contribuciones, de que tanto uso se ha hecho, sobre todo en este Departamento, en que él ha traído escenas sangrientas, parece que va cayendo en desuso, y en el período de mi administración [1890-1892] sólo se ha presentado en muy pocos casos» (BNP, ms. D4581/1892).

19. BNP, ms. D3852/1886.

20. Cámara de diputados, *Diario de debates*, 1887, 609.

21. Sobre el sentimiento de los campesinos del país de haber ganado con su participación en la guerra contra los chilenos, nuevos derechos frente a la nación, véase MALLON 1995: cap. 6.

22. BNP, ms. D4509/1893.

23. BNP, ms. D4507/1892.

24. BNP, ms. D5864/1887. Antera Aspíllaga, Ministro de Hacienda, y F. Denegri, ministro de Gobierno.

25. La necesidad de acompañar la labor de cobranza con fuerzas policiales es afirmada en muchos informes, de los que damos aquí una muestra: «A pesar de los esfuerzos de mi autoridad —dice Tomás Patiño, prefecto de Huancavelica, en 1888— no se puede adelantar casi nada con el cobro de las contribuciones sin poder imponer tampoco suficiente respetabilidad y cumplimiento con los doce hombres de Guardia Civil que reconoce el Presupuesto vigente en este Departamento» (BNP, ms. D8460/1888).

26. Hasta 1890 figuraban en el Presupuesto nacional 907 gendarmes para todo el país, lo que da un promedio de unos nueve gendarmes por provincia. Los guardias civiles (que no tenían caballos) sumaban 1734 en todo el país y se concentraban en las ciudades (Archivo General de la Nación —en adelante AGN—, H-6-0857. anexos, 1890).

27. Por ejemplo, ver BNP. ms. D3981/1887. Informe del prefecto de Lambayeque al Director de Gobierno; BNP, ms. D7171/1887. Huancavelica, 1887. *El Comercio*. Lima, 14 de marzo de 1888.

28. Véase un episodio ocurrido en la provincia de Chota en *El Comercio*, Lima, 14 de marzo de 1888.

29. BNP, ms. D4581/1892.

30. Un caso ilustrativo de esta hostilidad fue la rebelión de Castrovirreyna de 1887-1888. Ver BNP, ms. D7171/1887.
31. Sobre la construcción histórica de la fiscalidad moderna, véase ARDANT 1975.
32. Esta comparación con la política borbónica me fue sugerida por Nils Jacobsen en comunicación personal.
33. BNP, ms. D4588/1887.
34. El Ministerio de Hacienda trató de combatir esta práctica, emitiendo circulares por las que se prohibía a los prefectos distraer el dinero de las aduanas, o pagarse directamente sus sueldos, pero, parece que con poco efecto.
35. BNP. ms. D4569/1888. Octavio Diez Canseco, subprefecto de Puno, 30 de mayo de 1888.
36. BNP, ms. D4240/1887. Subprefecto de Sandia. Bruno Lazo, 18 de julio de 1887.
37. BNP, ms. D4240/1887. Prefecto de Puno, Julio Arguedas, 26 de julio de 1887.
38. BNP, ms. D4581/1892.
39. Guerrero (1989). propuso para la región del norte de Quito, la vigencia de los linajes de los caciques o «curagas» en el puesto de gobernadores. No es muy claro ello para el Perú en la época que estudiamos. De una parte, estamos hablando ya de más de sesenta años de iniciada la república, que abolió formalmente los cacicazgos; de otra, no aparece en los documentos mención a ello: descendientes de linajes étnicos que reclamen el puesto de gobernador, apellidos de conocidos linajes, o por lo menos apellidos quechuas, en el puesto del gobernador, etc. Parece que un criterio más importante para decidir la asignación del cargo, fue el conocimiento del castellano.
40. El prefecto de Junín, José Rodríguez y Ramírez, expresaba en 1888, que «[...] para pedir el desagravio de sus derechos cuando éstos son injustamente vulnerados [la población buscaba a los gobernadores, antes que a los jueces, Porque con el juez de paz, les resultaba] una gratuita pero ruinosa justicia» (BNP, ms. D3978/ 1888).
41. AGN. H-6-1416. Diario de Debates de la Cámara de Diputados, 1886; p. 229.
42. Esta tendencia a la degradación de los linajes étnicos fue observada también por Andrés Guerrero (1989) para el caso de la sierra norte ecuatoriana del siglo xix.
43. BNP, ms. D3978/1888.
44. BNP, ms. D4569/1888.
45. Sobre estos «servicios», véase MANRIQUE 1988: 152-156. Jacobsen (1993: 275-276) interpreta el cumplimiento de estos servicios por los indígenas, como una forma de pacto con el Estado republicano, mediante el cual éste respetaría las tierras y recursos de esta población, a cambio de dicha prestación de servicios.
46. El prefecto de Apurímac en 1892, coronel Heraclio Fernández, quien en su *Memoria* se muestra totalmente a favor de la causa indígena y en contra de los abusos de los poderosos, justificaba los «servicios gratuitos» de esta manera: «Justa gavela (*sic*) es esta con que, en el mecanismo de la administración, debe entrañar también el concurso del indígena, puesto que siendo ciudadano con el goce de los derechos que las leyes le conceden, debe estar sujeto también á las cargas que ellas imponen, en relación con sus aptitudes y condición social; por consiguiente el indígena, que no sabe leer y escribir, y que por lo tanto no puede desempeñar los cargos de Gobernador, Juez ni Concejal, es natural y hasta justo que él no quede esento del servicio nacional y de su propia localidad» (BNP, ms. D4581/1892).
47. González Prada, «Discurso del Politeama [1888]», en GONZÁLEZ PRADA 1964:55.
48. *El Comercio*, Lima, 16 de enero de 1888.
49. BNP, ms. D4581/1892. *Memoria* del prefecto de Apurímac, Heraclio Fernández.
50. En 1893, la recaudación global de las Juntas Departamentales llegó a solamente el 57 por ciento de lo presupuestado. En los dos años siguientes ya no se cuenta con información, a raíz de la guerra civil y el desmoronamiento de la estructura fiscal del Estado.

51. Reseña McEvoy que: «Para fines del convulsionado 1894 la mayor parte de servidores del Estado, incluidos los militares, estaban impagos. Así, las deserciones masivas de las burocracias estatales provincianas, previamente analizadas, no fueron, producto solamente de la amenaza rebelde, sino de una inocultable crisis fiscal» (1997: 342).

52. República' en el sentido dado en numerosos trabajos por Carmen McEvoy. véase especialmente *La utopía republicana...* (1997).

53. Informe de Larrabure de la Cuenta Nacional de 1899 (AGN, H-6-0958).

NOTAS FINALES

1. El presente artículo tiene ciertas variaciones del aparecido en la edición en inglés. (N. del E.)

Las fronteras del dominio estatal: desigualdad, fragilidad de los pactos y límites de su legalidad y legitimidad¹

Rossana Barragán

- 1 En la última década, la construcción y formación de las naciones se ha estudiado de manera privilegiada por medio del análisis de la ciudadanía política o de la construcción cotidiana del Estado.²Al respecto, para abordar la ciudadanía es necesario analizar el contenido y los principios definitorios de las nuevas comunidades políticas que emergieron después de la independencia, las concepciones de la nación y las formas de participación y representación política. Asimismo, examinar las «formas cotidianas de la formación estatal» desde las visiones que provienen de la «economía moral» de Thompson, de las «prácticas cotidianas de la resistencia» de Scott y de la construcción del «gran arco» como revolución cultural de Corrigan y Sayer implica analizar la formación estatal en los puntos de relación e intersección entre proyectos y prácticas que emanan del Estado y de las culturas populares (JOSEPH y NUGENT 1994b: 3, 4 y 12). En ambos casos, el Estado o el sistema-Estado (ABRAMS 1998) como maquinaria, institución, políticas «*of ruling*», está presente pero como parte de un escenario. En este trabajo, en cambio, nuestro énfasis se sitúa en el sistema-Estado, entre 1825 y 1880.
- 2 ¿Por qué convertir al Estado en nuestro principal actor? En primer lugar, porque la ciudadanía en el siglo XIX atingía a grupos muy reducidos (SABATO 1999: 23). Además, durante ese siglo e incluso gran parte del siglo XX no hubo en Bolivia movimientos sociales que explícitamente enarbolaran la lucha en función de ciudadanía o derechos. ¿Cómo explicar esta ausencia? ¿Cómo entender que la población no luchara por «sus derechos»? La respuesta para nosotros está precisamente en la forma de Estado que se instauró; en las limitaciones, pero también posibilidades, que permitió a la sociedad. En segundo lugar, nos concentramos en el Estado porque éste, en países como Bolivia, constituye uno de los principales pivotes de articulación de una sociedad hasta hoy profundamente fragmentada. Por lo tanto, al no haberse construido de manera

arraigada una nación o comunidad política que exige una sociedad abigarrada y un Estado aparente (ZAVALETA 1986), el estudio y análisis de ese marco que le ha dado y le da unidad es aún más importante.

- 3 El período elegido se establece entre la independencia (1825) y 1880, que marca una ruptura en términos económicos, políticos y sociales. En otras palabras, se trata de analizar un momento histórico constitutivo, aquél en el que se materializó la construcción de una invención política y jurídica (DEMÉLAS-BOHY 1992). Esta construcción estuvo indudablemente en manos de una élite, pero los Estados que erigieron constituyen «configuraciones de organización y acción» (SKOCPOL 1995: 128) porque más que sólo gobiernos, son «sistemas administrativos, jurídicos, burocráticos y coercitivos [...] que no sólo tratan de estructurar las relaciones entre la sociedad civil y la autoridad pública en una organización política, sino también de estructurar muchas relaciones cruciales dentro de la sociedad civil». Consideramos, por lo tanto, que el Estado instauro los hilos fundamentales de las dinámicas sociales y políticas que van conformando un tejido articulador y envolvente de todos los grupos de la sociedad, en el que se incluye él mismo. Corrigan y Sayer señalaron, en este sentido, que el Estado establece no sólo un marco discursivo, sino también un proceso social material alrededor del cual la contestación y la lucha se despliegan (JOSEPH y NUGENT 1994b: 20).
- 4 Finalmente, nuestro objeto de estudio encuentra justificación adicional en la relativa ausencia que en las últimas décadas se ha visto en la investigación historiográfica del sistema estatal en Bolivia. De las dicotomías, clases populares/clases dominantes, grupos indígenas/no-indígenas, se ha privilegiado uno de los polos. Este énfasis se debe, por una parte, a la «búsqueda del buen salvaje»; es decir, al análisis de lo prístino, de lo exótico, de culturas indígenas aparentemente «no contaminadas», visión influenciada también por la antropología. Por otro lado, el compromiso social y la búsqueda de alternativas a las desigualdades existentes ha implicado una perspectiva de focalización en los grupos mayoritarios pero marginados. Esta ausencia puede explicarse también porque, tanto interna, aunque tal vez más externamente, han predominado visiones folclorizadas y estereotipadas sobre la inestabilidad política boliviana. El resultado de este conjunto de factores es que las élites, los grupos dominantes, el Estado y la historia política en general han sido descuidados por la investigación. Sin embargo, para comprender mejor la dinámica societal, e incluso la de las clases subalternas — cuya existencia es definida como tal por sus opuestos —, es necesario analizar e investigar esos ausentes. Un actor fundamental ha sido y es el sistema estatal, un poder que precisamente por ser tal impregna el conjunto de las relaciones sociales. Nuestra focalización ha implicado, por tanto, invertir la mirada: ver a la sociedad en su conjunto a través de la inserción, influencia y reverberación del Estado en el escenario social.
- 5 Nuestra primera proposición es que el sistema estatal en Bolivia tiene una doble faceta: fuerza-omnipresencia y ausencia-debilidad. Ello instauro una dinámica político-social de larga duración. La legalidad del Estado fue de hecho la búsqueda de legitimidad, y por ello Bolivia fue uno de los primeros países en América Latina en disponer de un conjunto de códigos modernos. Entonces, su fuerza radica en las normas, en el detalle y rigidez de la legislación, que contrasta con la debilidad expresada en la fragilidad de los pactos, en la permisividad y concesiones. Sin embargo, a pesar del contenido liberal y moderno de ese cuerpo jurídico —y éste es el segundo argumento—, la desigualdad, en contraposición a la igualdad asociada a la modernidad, fue un principio estructurador fundamental, tema que analizamos en la primera parte. Este cimiento estaba tan

establecido que era imposible o, impensable, que estrategias individuales o colectivas interpelaran dicha construcción, lo que constituye una explicación posible sobre la ausencia de movimientos en pos de la ampliación de derechos ciudadanos. Pero de manera paralela, el Estado tenía también profundas limitaciones, cuestión que analizamos en una segunda parte. El tercer argumento presentado es, entonces, que la estructura de la desigualdad, junto a la debilidad del Estado, implicó una dinámica política de «relacionamiento» de la sociedad con el Estado siguiendo su lógica, presionando y disputando situaciones y estatus jerárquicos asociados a posicionamientos de mayor poder y capitales. Por último, el cuarto argumento es que en estas circunstancias y con una situación económica de estancamiento, el Estado, no pudo constituirse como una entidad que expresara de manera exclusiva a las élites, o como una instancia que fuera apropiada y hecha suya por estos grupos. Gobernar o ser el «Estado Padre» era un posicionamiento, la cúspide del poder y del estatus, pero también un rol difícil a desempeñar: administrar frágiles pactos y equilibrios en una sociedad en la que la obsesión por la diferencia y la jerarquía fueron su propia trampa, de tal manera que la distinción vertical se impuso sobre los lazos horizontales.

Desigualdad y jerarquía como principios estructuradores

- 6 La legislación, es decir, el conjunto de constituciones y códigos – Civil, Penal y Procedimental–, fueron marcos de referencia fundamentales de las repúblicas, marcaron e inauguraron una nueva era y situación política. El gran número de constituciones (once en el siglo XIX), expresa la importancia de fundar y refundar continuamente el sistema político. Todas ellas son, finalmente, una búsqueda constante de legitimación y legitimidad.
- 7 Es interesante recordar en este sentido que la etimología latina de «constitución» se refiere a instituir y fundar. Así, a fines del siglo XVIII, y siguiendo a Paine, se consideraba que «[...] un gobierno sin una constitución es un poder sin derecho» (SARTORI 1992: 14, 17). Las leyes fueron, al mismo tiempo, expresión de un poder que delimitó lo permitido y lo prohibido, calificó y categorizó a los grupos sociales legitimando el propio ejercicio del poder. Las leyes y códigos que se establecieron, asignaron e impusieron categorías y derechos sociales, por lo que pueden ser descritos como «ritos de institución» y «ritos de legitimación» (BOURDIEU 1982: 121, 125-6). Veremos, entonces, en un primer punto, los principios articulados en torno a la patria potestad para luego analizar la expresión de las jerarquías en el propio seno del Estado; es decir, las investiduras del poder diferenciador y diferenciado.

La desigualdad

- 8 Los códigos adoptados en 1830-1832 expresan el fin de una normatividad diferencial; a partir de ellos se inaugura una legislación de aplicación igualitaria y universal. Sin embargo, planteo que los códigos adoptados se basaron también en principios como los de la diferencia y la desigualdad.
- 9 El poder o potestad era, en *Las Siete Partidas*, el poderío del señor sobre su siervo, el poder de los reyes sobre sus súbditos y del padre sobre sus hijos.⁴ La patria potestad se

mantuvo en los nuevos códigos, Civil y Penal, constituyendo un principio articulador de las esferas pública y privada, de las diferencias jerárquicas de género, generacionales y étnicas, acompañadas por el ejercicio legalizado de la violencia. Estas diferencias son las que se encuentran en lo que denominamos los cuatro ejes constitutivos de la legislación (BARRAGÁN 1999).

- 10 El primer eje establecía una diferenciación entre bolivianos y ciudadanos. Los segundos eran también bolivianos, pero de manera exclusiva los hombres alfabetos, mayores y no-sirvientes. Adicionalmente existían otras distinciones como por ejemplo entre «gente de buena reputación» y «públicamente honestos». Ellos tenían el privilegio, entre otros, de no ser encarcelados con los criminales, por lo que pagaban sólo una fianza. El segundo eje correspondía a la autoridad ejercida por los padres y madres sobre sus hijos y a la de los hombres sobre sus esposas y sirvientes domésticos. La violencia que acompañaba esta relación se encontraba, además, legalizada puesto que «moderados castigos domésticos» eran permitidos. Estaba, sin embargo, lejos de ser «moderada» porque se pensaba que no existía castigo cuando no había un daño permanente. En caso de llegar a la muerte no se lo consideraba como asesinato sino como un homicidio involuntario, lo que suponía una pena menor. El tercer eje era la distinción entre las mujeres, es decir, entre las que tenían buena reputación y las que no la tenían. Las ofensas sexuales tenían castigos que se reducían a la mitad cuando eran cometidas contra mujeres de mala reputación. Finalmente, el cuarto eje era la diferenciación entre los hijos. En otras palabras, la «calidad» de los hijos dependía también de las «virtudes» de las madres y padres. Por consiguiente, la condena social y legal de las uniones fuera del matrimonio se extendió a los hijos. Éstos eran despojados de los derechos que gozaban los hijos legítimos por corresponder a las diferenciaciones entre las mujeres. Se distinguían, sin embargo, dos tipos de hijos no legítimos: los ilegítimos y los naturales. Los ilegítimos eran aquellos no reconocidos por los padres y habidos en circunstancias en que moral y socialmente no podían haber sido concebidos: fuera de su matrimonio o por algún otro impedimento como la condición religiosa. Los ilegítimos no podían ser declarados herederos aunque tenían derecho a ser alimentados hasta su mayoría de edad, es decir hasta los 25 años.⁵ Los hijos naturales, en cambio, eran aquellos reconocidos por el padre, concebidos y nacidos en condiciones en que ambos padres podían haberse casado libremente, razón por la que podían exigir el quinto de los bienes de los padres.⁶
- 11 En cuanto a los indígenas, debemos señalar que en concordancia con el principio de igualdad del liberalismo, los indígenas no tuvieron — jurídicamente — un estatus particular ni en las constituciones ni en los códigos. En ellos no se encuentran ni siquiera nombrados, lo que evidentemente significa que están englobados, como todos, en las categorías de bolivianos y ciudadanos. Sin embargo, otro cuerpo de leyes de carácter más coyuntural —las leyes, decretos, órdenes y resoluciones—, muestra abundantes disposiciones específicas para los indígenas. En ellas se encuentran los decretos liberales tanto de Bolívar como de Sucre que pretendían introducir la propiedad individual, decretando la abolición de la comunidad como instancia colectiva y del tributo de los indígenas. Se aplicó, entonces, un nuevo sistema impositivo general. Estas tentativas fracasaron en la nueva república, tanto por la oposición de los sectores dominantes como por la reacción indígena que temía que sin el pago del tributo el frágil pero consolidado pacto de protección a sus tierras fuera alterado (LOFSTROM 1983). El resultado fue que los indígenas continuaron pagando tributo así como realizando una serie de servicios y trabajos esta vez para el nuevo Estado republicano. Por

consiguiente, los indígenas dejaron de pertenecer a la categoría jurídica de «miserables» pero engrosaron en gran parte la denominada de los «pobres de solemnidad», que ya existía con anterioridad. Ésta era una figura legal definida en términos económicos y que, independientemente de la condición «étnica», incluía a aquellos que no tuvieran un ingreso mínimo anual, lo que disminuía las erogaciones de cualquier trámite legal.⁷ En correspondencia a la inexistencia de un estatus particular, la figura colonial de los Protectores de Indios desapareció siendo reemplazada por los agentes fiscales. Su ámbito de acción no se restringía a ellos, sino a todos los asuntos del orden público, de los pobres, de las mujeres, de las comunidades.⁸

- 12 De esta manera, lo nuevo radicó en la inexistencia de un estatus y un fuero especial otorgado a los indígenas, lo que significó también una redefinición del sustento de las diferenciaciones. Se inauguró, entonces, un sistema en el que: 1.º las castas no fueron reconocidas pero permanecieron implícitas; 2.º los derechos y los llamados «privilegios» otorgados a los indígenas desaparecieron; 3.º la ambigüedad de las diferenciaciones, junto a los estigmas asociados a los grupos y categorías, hizo de ellas un terreno de lucha y enfrentamiento. Pero la ausencia de la igualdad, sobre todo a la hora de diferenciar y distinguir miembros de la sociedad indígena y no-indígena, estuvo también presente en el propio corazón del Estado, es decir, en el seno del poder.

Vestir e invertir al poder

Considerando que el decoro nacional, la respetabilidad de los magistrados, y aun el desempeño de los destinos públicos *exigen que los funcionarios se presenten con trajes que los clasifiquen, y hagan conocer por los demás ciudadanos [...], he venido en decretar [...] el siguiente reglamento.*⁹

[L]os hábitos añejos, las formas aristocráticas y todos aquellos resabios [...] de la corona de la Castilla que aun se conservan en la República [...] deben quedar sepultados para siempre [...]; el sistema de tratamientos [...] es un flagrante sarcasmo que los principios republicanos condenan; [...] la respetabilidad no depende de meras formas.¹⁰

- 13 La primera cita, extraída de un reglamento sobre el «vestir» de los funcionarios estatales, expresa la necesidad de «invertirlos» frente a la sociedad pero también «clasificarlos», es decir, jerarquizarlos internamente. Estas distinciones están muy próximas a los «ejes constitutivos y estructuradores» del cuerpo jurídico adoptado. La igualdad jurídica, cimiento de la modernidad y uno de los supuestos pilares de los países emergentes, no estuvo, por tanto, completamente presente. En este contexto comprendemos mejor la segunda cita que identifica ese «vestir», que se acompañaba con un «sistema de tratamientos», con la aristocracia y la colonia, oponiéndola además a los «principios republicanos». Ambas citas son, además, sólo dos extractos de un abundante e impresionante conjunto de disposiciones sobre el traje de las autoridades del Estado. ¿Qué significado e importancia tuvo el vestir como para originar una legislación específica y repetitiva? Nos interesa, por tanto, intentar una lectura del lenguaje visual de la vestimenta, de su significado social y evolución desde los inicios de la república hasta fines del siglo XIX.
- 14 Los reglamentos más tempranos datan de 1827-1830. Para entonces se establecieron tres tipos-base de trajes que tenían un orden de uso jerárquico, en tres grandes grupos. Además, al interior de cada uno de ellos existían también diferencias y distintivos como el sombrero, el bastón y las medallas. El uso del bordado en el traje y el sombrero, así

como las plumas y sus colores, ordenaban la jerarquía interna del primer grupo: las más altas autoridades se distinguían porque su casaca llevaba bordados de oro en el cuello, carteras, falda, contorno y botas (presidente) o bordados de plata en el cuello y botas (secretarios o ministros de Estado,¹¹ administradores y contadores). Los bordados de oro del presidente se acompañaban del uso del bastón y, de forma privativa, de la banda tricolor, de una espada, un sombrero galoneado de oro con plumas blancas y el penacho nacional.¹² Los ministros de las Cortes llevaban, al igual que los ministros de Estado, sombrero con plumas negras mientras que los jueces de letras e intendentes tenían sombreros sin plumas. Todos ellos tenían derecho, además, a usar bastones.

- 15 Dentro del segundo gran grupo estaban los que llevaban el traje común diplomático. En él, los sombreros y bastones establecían las diferencias internas. Los funcionarios de la más alta jerarquía tenían sombrero apuntado con plumas negras. El resto poseía sombreros apuntados pero sin plumas. Los jueces de paz y los comisarios de policía eran, además, los únicos que podían usar bastón, aunque sin borlas. Por último, dentro del tercer gran grupo, entre aquellos que llevaban frac, ya sea con pantalón o calzón corto, los sombreros eran también apuntados pero sin plumas y con bastón con borlas los relacionados a lo que hoy denominamos el Poder Ejecutivo (Prefectura y Ministerios).
- 16 En 1843 el esquema era muy similar, aunque ya no se mencionan a los que llevan frac. Los funcionarios se incrementaron como consecuencia del propio crecimiento del Estado. Lo nuevo radica en una mayor diferenciación en los detalles del traje y el sombrero. En general se impone un estilo más cargado. Los bordados en el cuello y borlas en los trajes de los más altos funcionarios se hacen extensivos a otras partes (pantalón y rediente en filetes). La lógica es que los distintivos más altos bajan en jerarquía, o, para decirlo de otra manera, los funcionarios van apropiándose de los distintivos jerárquicos de las escalas superiores. Los bordados en las carteras, falda y contorno, atributos privativos de la casaca del presidente en 1827, se hacen extensivos, por ejemplo, a los ministros. Algo parecido sucede con los sombreros. El galoneado de oro, que sólo llevaba el presidente, empieza a ser utilizado por los ministros de Estado. El sombrero apuntado con plumas (suponemos negras) de los ministros de la Corte Suprema, se presenta ahora mucho más complicado: «apuntado, orlado con penacho de plumas negras», y lo llevan también los de Correos y del Crédito Público. Los de la Corte Superior, que antes tenían sombrero sin plumas, ahora lo llevan orlado, con plumas negras pero sin penacho. Todos ellos lucían bastones con borla.
- 17 En 1848, bajo la administración de Belzu, se expidió un decreto prohibiendo tanto los trajes como los tratamientos porque constituían «formas aristocráticas [...] resabios [...] de la corona de Castilla» y contrarios a «los principios republicanos».¹³ Sin embargo, en 1854, y bajo la misma administración, se volvió a la distinción de los trajes. Es posible, aunque no tenemos información al respecto, que el retorno a la etiqueta se diera por la propia oposición de los funcionarios. Ahora la distinción en los trajes parece seguir no sólo un orden de jerarquía y autoridad entre todos los funcionarios, sino una división entre el Poder Ejecutivo y el Poder Legislativo. Así, casi todos los del primer grupo llevaban la casaca con el pantalón del mismo color azul, mientras que los segundos el traje serio diplomático.
- 18 Dentro del Ejecutivo, los distintivos se afinaron en torno al pantalón y a los bastones. Se establecieron colores y galoneados para los pantalones: grana para el presidente, carmesí para los ministros de Estado. El galoneado era de un ancho preciso para los

ministros de Estado, oficiales mayores, jefes de ministerios y prefectos. Al igual que en 1843, ciertos detalles privativos de algunas autoridades se extendieron hacia otras. Es el caso del color blanco de las plumas que sólo la utilizaba el presidente y de las que comienzan a investirse también los ministros de Estado. En cuanto a los bastones, la distinción no se basa ahora entre los que llevan o no borla, sino en el tipo de ésta: de oro para unos, de plata para otros. En el segundo grupo, se encontraban la mayor parte de los relacionados al sistema judicial (Corte Suprema, Superior, Jueces de Letras y Jueces de Paz) utilizando el sombrero, con o sin plumas. Los bastones en este caso eran con borlas y sin borlas.

- 19 Entre 1860 y 1868 la moda cambió. Se estableció, por una parte, el frac con botonaduras y el uso de chalecos. El color del chaleco, corbata y plumas del sombrero se constituyó en el distintivo entre los del Poder Ejecutivo y Judicial: los primeros llevaban color blanco, los segundos color negro. Y a ellos se añadió el uso del espadín para los más altos funcionarios del Poder Ejecutivo. Además, el pantalón de color azul, tenía galón o tira de oro cuyo ancho variaba en función de la jerarquía: cuanto más ancho, más alto el sitio en el Poder Ejecutivo. Las distinciones se hicieron entonces cada vez menos visibles, sin dejar de desaparecer: se concentraron más bien en pequeños detalles. En 1871, con excepción del presidente, el resto de los funcionarios fue uniformado en torno al modelo del vestido serio diplomático. El color del chaleco continuó diferenciando a los del Poder Ejecutivo y Legislativo, además a ello se añadió un tipo de bastón específico: para los primeros con borla de oro, para los segundos con borla negra. La distinción al interior de cada uno de ellos se basó en detalles muy pequeños: cintas en los ojales y medallas. Finalmente, en 1894-1897, un reglamento sobre trajes y asistencias oficiales estructuró la jerarquía en torno a las medallas, cintas y bastones. Éstos eran con borla de oro para los más altos dignatarios y con borla negra para el resto.
- 20 La legislación sobre los trajes cumplió entonces simultáneamente con tres objetivos: fundar una nueva legitimidad para el nuevo Estado, marcando y delimitando de manera visible, clara y rotunda a sus representantes y el poder que detentaban frente a la sociedad; resaltar la jerarquía estatal interna de tal manera que se vea y se lea que no todos tenían el mismo poder; y, finalmente, dotarlos de legitimidad frente a la sociedad en ausencia ya de las figuras monárquicas y reales. Se trataba, en otras palabras, de «invertir» y «vestir» al poder. En este sentido, los trajes marcaban claramente la jerarquía social del poder y también al interior del mismo.

Límites de la legalidad y legitimidad: la administración de la fragilidad de los pactos

- 21 La obsesión por la ley es, hasta hoy, una característica de la sociedad boliviana. Las múltiples constituciones, la adopción temprana de los códigos y la necesidad de regular hasta el traje de los funcionarios son expresiones de una búsqueda de instituir jurídica y legalmente la existencia del Estado y sus normas. Sin embargo, la otra cara de la medalla se resume en los dichos populares como: «la ley se acata pero no se cumple», «hecha la ley, hecha la trampa» o la distancia que se plantea en el análisis político contemporáneo entre un *Pays réel et pays légal*. O'Donnell ha criticado esta perspectiva por cuanto dichas brechas existirían también en viejas poliarquías y porque tal visión constituiría una concepción normativa y etnocéntrica. Postula, por tanto, que en

algunos países esta brecha es parte de su historia, de la misma manera que el particularismo o clientelismo.

- 22 Lo que se plantea, entonces, son los límites y limitaciones que implica tener a los modelos europeos como invisible vara de medición. El *backup* eurocéntrico sólo puede conducir, como lo señaló Chatterjee (1993: 12), a buscar y encontrar anomalías, copias incompletas destinadas al fracaso y conflictos entre la tradición y la modernidad o, en el lenguaje post 11 de septiembre, en la oposición civilización frente a barbarie, que se creía —ilusamente— superada.
- 23 El problema mayor no radica tanto en señalar las brechas, sino en el peligro de quedarse en ellas. Ello implicaría renunciar a la posibilidad de analizar cómo y de qué manera se articularon principios aparentemente contradictorios y sus modalidades de funcionamiento, razones que ayudan a entender sus particularidades y analizar sus consecuencias. En otras palabras, que cada Estado se entreteje de manera compleja y diferente con su respectiva sociedad. En este sentido, dentro de los límites y fronteras del dominio estatal, exploraremos su debilidad y su fragmentación.

Creando la nación, ensanchando el gobierno

- 24 Una de las características del sistema estatal del siglo XIX fue su ensanchamiento. Es decir, que el crecimiento de la burocracia fue un proceso paralelo a la subdivisión territorial en los ámbitos del Poder Ejecutivo y Legislativo, así como a la réplica de las instancias del Poder Judicial. Ello, desde las altas instancias, era parte de un deber en la medida en que se estaba construyendo la nueva nación, equiparada, en las constituciones, con el gobierno de tal manera que implicaba diseminar los funcionarios estatales en el territorio de la nueva república. Desde la perspectiva de los niveles inferiores, en cambio, la dinámica fue aspirar a la estructura, representantes, situación y estatus de los estratos inmediatamente superiores. Así, la comunidad política establecida consistía en una asociación territorial en la que todos y cada uno de los departamentos aspiraba a tener exactamente la misma presencia y estructura estatal, situación que se replicaría, a su vez, en su interior. Se añadieron, además, dos razones muy prácticas y apetitosas: ganarse adeptos políticos premiándolos con puestos burocráticos estableciendo al mismo tiempo redes de influencia, clientelaje y poder.
- 25 El crecimiento del Estado se expresa en el incremento de los funcionarios. El número de trabajadores del sector público se triplicó entre 1827 y 1883 (de 530 a 1859), mientras que el monto del presupuesto se mantuvo prácticamente igual. La burocratización se hizo, fundamentalmente, «distribuyendo la torta» apetitosa en un país donde la única «industria» y sector «patronal» que aglutinaba a tanta gente (hasta 3000 y 5000 personas incluyendo al ejército), aún en condiciones que no eran óptimas, fue el Estado. De ahí que la «empleomanía» resultara siendo identificada muy tempranamente como un mal que aquejaba al país.
- 26 Los principales rubros del presupuesto fueron el Ejército y el Culto, pero también los funcionarios de lo que denominamos la Administración Central,¹⁴ Prefecturas, Policía, Justicia, Tesoros y Aduanas (más del 80%). En la distribución departamental se constata que inicialmente no hubo mucha diferencia, de tal manera que no parecen haber intervenido criterios ni de población ni de tamaño. Sorprende, por algunos prejuicios contemporáneos, encontrar que Santa Cruz tenía, en 1827, un porcentaje de

trabajadores públicos exactamente igual a Oruro y sólo ligeramente inferior a La Paz. La preocupación parece entonces haber consistido en mantener el equilibrio de la representación departamental-territorial. La tendencia fue, en todos los casos, al incremento y crecimiento. En La Paz casi se quintuplicó el número de funcionarios, seguido muy de cerca por Cochabamba y Chuquisaca. Esto nos demuestra que fue en el transcurso del siglo XIX cuando aparecieron las brechas entre los departamentos. El incremento de los funcionarios fue, además, un proceso paralelo a la multiplicación de las estructuras estatales en el ámbito de los poderes Legislativo, Ejecutivo y Judicial.

- 27 Dentro del Poder Legislativo, cada departamento estaba representado por tres senadores y no hubo mayor variación porque sólo se crearon dos (Tarija y Beni). La Cámara de Representantes o Diputados muestra, en cambio, un incremento: después de una disminución inicial (de 52 a 40 y 30 en 1825, 1826 y 1830-1840 respectivamente), se llegó a 69 en 1880. La particularidad es que esta cámara, supuestamente basada en la población, expresa nuevamente una representación departamental. Así, el número de representantes por departamento aparece bastante estandarizado: 14 por cada uno de los tres departamentos de La Paz, Cochabamba y Potosí; 7 por Charcas y 5 por Santa Cruz, cuando en términos poblacionales no eran similares. El balance departamental es, entonces, más importante que el poblacional, lo que condujo a una mayor representación de parte de algunos, en desmedro de los altiplánicos e indígenas de La Paz y Oruro, fundamentalmente.
- 28 En cuanto al Poder Judicial, nos interesa resaltar que la tendencia a largo plazo fue la réplica de las instancias que caracterizaban inicialmente a algunos departamentos. En otras palabras, la dinámica consistió en adoptar en los estratos intermedios y menores lo que caracterizaba a los ámbitos mayores.
- 29 Este mismo proceso lo encontramos en el Poder Ejecutivo. En la estructura político-administrativa, la máxima autoridad en el departamento era el prefecto, en las provincias el gobernador y en los cantones el corregidor. Los prefectos concentraron un gran poder político, económico y administrativo. El rol de los prefectos lo tenían los gobernadores a escala provincial y los corregidores en el ámbito cantonal. El crecimiento del Poder Ejecutivo se hizo a través de la multiplicación de estas unidades territoriales y político administrativas. Por consiguiente, si bien no hubo gran modificación de las unidades mayores (departamentos), sí la hubo a su interior: el número de provincias se duplicó entre 1826 y 1900 (de 28 a 57) y el número de cantones pasó de 272 a 370 en el mismo período.
- 30 La creación de provincias, cantones y, posteriormente, secciones, implicaba instaurar las autoridades estatales correspondientes al Poder Ejecutivo (gobernadores en provincias y corregidores en cantones) y al Poder Judicial (jueces de letras/jueces, policías, etc., en las provincias y jueces de paz/jueces de instrucción y alcaldes de barrio y de campo en los cantones). Además, y por lo menos a fines del siglo XIX, cada provincia debía tener un representante, aunque la designación tardara.¹⁵
- 31 El crecimiento estatal y la multiplicación de las estructuras obedecieron, además, tanto a las concepciones de lo que significaba formar la nación como a los intereses y demandas de los distintos ámbitos de las unidades político-administrativas. En este sentido el gobierno implicaba la administración de frágiles equilibrios. Ilustremos estos aspectos con algunas discusiones congresales respecto a la función de los departamentos en la asociación política; a los fundamentos de concepción del Estado

que se esgrimían casi independientemente de los problemas económicos que podían generar y, finalmente, a las presiones departamentales.

- 32 En varias ocasiones surgieron debates a propósito de la imposibilidad de algunos departamentos de enfrentar sus gastos correspondientes del sistema estatal con ingresos propios (en 1831, 1834 y 1839, por ejemplo). Se planteó, por tanto, la disyuntiva entre igualdad o desigualdad impositiva entre los departamentos y entre el sistema unitario y el federalismo. Es decir, que los puntos de discusión giraron en torno al derecho que daba o no el aporte económico departamental para la demanda de nuevos puestos e instituciones al interior de cada departamento y el tipo de asociación política existente.
- 33 Un caso se suscitó cuando Cochabamba pidió tener una Corte y Tribunal de Justicia, lo que puso en el tapete los ingresos que generaban otros departamentos. Se adujo que los orureños debían contribuir como «todos los ciudadanos que habían entrado en la asociación» y sostener no sólo sus gastos municipales, sino también departamentales; que no era posible que su departamento no produzca nada «para la Nación» y que Cochabamba se vea obligado a subvencionar muchos de sus gastos. El derecho que originaba el sustento económico suscitó la respuesta de Torrico, para quien la proporcionalidad era clave:
[...] el pacto de asociación era por su naturaleza irregular, porque de lo contrario se le exigía *[sic]* al miserable jornalero, igual suma que al capitalista y que por esta razón un departamento pobre debería también pagar lo mismo que el mejor de la República pero que él estaba convencido que las contribuciones debían ser proporcionadas a las facultades de los contribuyentes, quienes debían pagarlas según la esfera en que se hallaban.¹⁶
- 34 Otro caso fue el de Santa Cruz, que tenía un déficit de 15 000 pesos para cubrir lo que las estructuras estatales locales necesitaban. Se sugirió crear una contribución personal porque no habían «sobrantes» (excedentes) en la república y porque era «justo» que Santa Cruz contribuyese a sus gastos al igual que otros departamentos. Pero el proyecto fue rechazado debido a que la contribución personal tomaba la forma de tributo (pagado por los indígenas y no por otros), porque «la desigualdad con los demás departamentos los resentirá naturalmente», y la idea de que cada uno pagara sus gastos podía ser funesta debiendo evitarse «una revolución con nombre de federalismo».¹⁷
- 35 Un caso similar se dio después en relación con el departamento de Tarija y el tema del federalismo volvió a emerger: «¿Cuál es la forma de gobierno que hemos adoptado? La federal, para que cada departamento se limite a los gastos de lo que produce o bien la forma de unidad en lo que todos los gastos de la nación se sacan del tesoro público ? Si hemos de estar con estas mezquinas ideas de provincialismo renunciemos la Carta...» (*Redactor*, 1839-1921, t. III, p. 851)¹⁸
- 36 Existía la convicción de que el crecimiento debía darse de por sí, independientemente de los recursos económicos, como si se tratara de una bolsa elástica o «ajena». Dos casos relacionados al Poder Judicial y al número de miembros a asignarse en los tribunales creados (1, 3 ó 5) son particularmente ilustrativos. Cuando uno de los representantes relacionó esta decisión con el presupuesto, otro respondió señalando: «De la recta administración de Justicia pende la vida, la fortuna, el honor y la libertad de los hombres, nada más preciso nada más necesario para los pueblos que la buena administración de justicia. Cuando se trata de esta hermosa garantía ¿se ha de pensar en economías?...».¹⁹

- 37 Un año después se analizó, en la Cámara de Senadores, la propuesta de aumentar Jueces en los Tribunales Unipersonales de los departamentos de Santa Cruz y Tarija. Uno de los proponentes consideró una «mezquindad» que se rechazara el proyecto que sólo implicaba 500 pesos que se podían obtener disminuyendo otros gastos. La decisión fue aprobar el aumento.²⁰
- 38 Finalmente, dos casos concretos de demandas se tienen a propósito de la creación de una Corte de Justicia en 1831 y de un Obispado en 1843 en Cochabamba. En el primer caso, el aporte económico fue uno de los argumentos que legitimaba la demanda y la oposición a otros departamentos:
- [...] que el Tesoro Público poseía cerca de medio millón de pesos de los fondos departamentales que habían servido para amortizar los fondos públicos: que todos los departamentos estaban compensados porque los impuestos que pagaban [iban] en favor de ellos en alguna parte y que sólo Cochabamba no se aprovechaba de las contribuciones decimales...²¹
- 39 Pero las lógicas subyacentes al crecimiento del Estado, así como las fundamentaciones esgrimidas en ocasión de la demanda de creación del nuevo Obispado de Cochabamba en 1843, hizo emerger valiosos argumentos para entender la dinámica de multiplicación, la manera en que se percibía la relación entre los departamentos y la propia nación y asociación política.
- 40 Los opositores arguyeron razones económicas: un nuevo Obispado implicaba desmembrar el de La Plata y quitar a Chuquisaca y Santa Cruz el ingreso de los diezmos generados en Cochabamba (cerca de 20 000 pesos).²² Los defensores afirmaron que no perjudicarían a ningún departamento porque continuarían satisfaciendo las necesidades económicas de los departamentos implicados.²³ A estos argumentos se sumaron otros como la conveniencia o no para la relación y unión política entre todos los departamentos. Escobar, por ejemplo, encarnó una visión en la que el monopolio de ciertos símbolos y estructura era vital para la unión ya que consideraba que si todos tenían exactamente lo mismo podía darse una emancipación. Surgió entonces la metáfora de los padres e hijos:
- [...] independizar los Departamentos [...] dándoles todo lo que quieren [...] No sea que rompamos la cadena, que es nuestro primer deber fortificar [...] No conoce la naturaleza una dependencia, una unión más vigorosa que la del hijo al padre; y cuando éste llega a tener un patrimonio competente, a adquirir fuerzas para vivir por sí, se emancipa de hecho irremediabilmente [...].²⁴
- 41 Pero la misma metáfora fue utilizada por la oposición para fundamentar otro tipo de asociación: no por necesidad y dependencia, como la anterior, sino más bien por interdependencia presente en la «Naturaleza» familiar y filial de hijos y padres.²⁵
- 42 A partir de estas intervenciones surgieron nuevos argumentos: el derecho de los pueblos a exigir ciertas demandas, especialmente cuando se contribuía económicamente y el derecho que otorgaba el pasado y el presente. Se sostuvo que la justicia consistía en dar a cada uno lo que era suyo y que se debía otorgar a Cochabamba su pedido, puesto que «lo necesita [...] lo quiere [...] y porque puede sostener dicha mitra [...]», mientras que la de Santa Cruz se sostenía exclusivamente con el fruto de «nuestros afanes, [...] con el sudor de nuestro rostro».²⁶ A los ataques de que el deseo no era suficiente, se respondió señalando que la demanda de un pueblo sí lo era, como había sucedido cuando La Paz solicitó una universidad, catedral, colegios, etc.²⁷ Finalmente, el presente y el pasado constituyeron poderosos argumentos. El proyecto debía ser admitido porque fue una demanda negada por la Corte de Madrid²⁸ y

porque no se podían desconocer los «servicios costosos y sangrientos» de los *hijos de Cochabamba* durante «la guerra de la Independencia y [...] la Restauración». El presente tenía también su importancia: se adujo que no rompería la «reunión boliviana» ya que sería desconocer su posición geográfica e ignorar sus vínculos con otros departamentos ya que sus «hijos» se habían «apropiado» del comercio de transporte acercando los mercados de la república.²⁹ También se cuestionó el rol y liderazgo de la ciudad de Sucre recordándose que antes de 1825 no era ni capital de Estado ni sede del gobierno supremo, situación que había adquirido durante la república.

43 En estos términos, el propio Ministro intervino en el debate condenando lo que consideraba como «funesto»: el «espíritu de intereses departamentales»,³⁰ aunque al final se llevó a cabo la propuesta. La creación del Obispado de Cochabamba constituye, por consiguiente, un ejemplo de las dinámicas de poder entre los departamentos y de la concesión del gobierno de turno siempre y cuando no se alterara el presupuesto: el que existía debía ser simplemente redistribuido.

44 Esta dinámica alrededor de los departamentos fue extendiéndose también a ámbitos menores, es decir, provinciales y cantonales. Las demandas de división constituyeron entonces una aspiración de muchas regiones en la medida en que a través de ellas se lograba una presencia y representación en las esferas del Estado:

Considerando [...] que ha sido aspiración constante de los pueblos de la segunda sección de la Provincia de Yungas, la división de esta importante y rica zona de La Paz en dos provincias [...] Que es acto de estricta justicia el satisfacer a esta aspiración de la provincia que rinde mayores ingresos al Fisco y es fuente principal de la riqueza pública de La Paz [...] Que está plenamente comprobada la utilidad y necesidad de la división de Yungas (1 de julio de 1899).³¹

45 Acceder inmediatamente tanto a la justicia como a otras instancias — religiosas inclusive —, era considerado por lo tanto un «derecho» o, como se decía entonces, una «garantía», un adelanto de las poblaciones.³² La subdivisión llegó a ser un problema, razón por la que se dispuso en 1890 que para toda nueva delimitación (subdivisión) territorial se realizara un proceso administrativo (ley del 17 de septiembre de 1890).

Fragmentos territoriales y regionales

46 Un rápido análisis de la producción cartográfica nacional muestra un panorama bastante pobre (tres mapas estatales durante todo el siglo XIX), que contrasta con la vastedad y la poca densidad poblacional. Los territorios poco habitados y conocidos debieron existir entonces lejanos en la geografía y en la memoria. Pero más aún, inimaginados para la gran mayoría por las dificultades de comunicación que permanecieron casi inalterables en el siglo XIX, por la ausencia de políticas educativas masivas y por los profundos *clivages* sociales, económicos y culturales. Estamos, pues, distantes de las visiones homogéneas, horizontales y generales del tiempo-espacio. Frente a estas circunstancias, la imagen que utilizamos es la de territorios fragmentados porque el propio Estado tuvo una política diferencial y diversa y no así homogénea y unificadora, y porque predominaron ejes y fragmentos territoriales. Uno de ellos es la referencia espacial-geográfica de norte-sur, establecida por las redes de comercio y mercado que eran indudablemente las que más podían acercar las regiones. Sin embargo, sus propias características eran limitadas, dibujadas y caminadas por los

trajines, a medida de los hombres y los medios de aquel entonces. Al mismo tiempo, en este eje se encuentra también un frágil equilibrio, esta vez supradepartamental.

- 47 Los centros de gravitación del eje norte-sur estaban representados por La Paz y por Chuquisaca. Ambos parecen haberse originado en la guerra de Independencia, a partir de los polos políticos y de lucha de entonces,³³ mientras que en la república se consolidaron con relación a los puertos del Pacífico: Cobija al sur y Arica, al norte. Fueron centro de conflictos por las preferencias y políticas favorables a uno de ellos y a sus regiones de influencia. Ambos fueron también fundamentales en la dinámica de conquista del poder a través de los golpes y las llamadas revoluciones.
- 48 La rivalidad entre el sur y el norte se expresó también en la llamada «cuestión capitalía», es decir, finalmente cuál era la capital de la república. Así, la ley que sancionó para el nuevo país el nombre de Bolívar ordenó que la capital se denominara Sucre, pero sin mencionar el emplazamiento geográfico en el cual se ubicaría. Este problema fue percibido por el propio presidente Sucre y la salida coyuntural e ideal fue ordenar la construcción de una nueva ciudad-capital cerca de Cochabamba, que nunca se concretó. La antigua Charcas continuó, en los hechos, aglutinando las instancias estatales (cf. MENDOZA 1997: 70-71).
- 49 El fracaso del proyecto de Confederación entre Perú y Bolivia de Andrés de Santa Cruz significó también el fracaso de un mayor protagonismo de La Paz. No es casual, por tanto, que en 1839, después de su derrota, se presentara un proyecto para que la ciudad de Chuquisaca fuese la capital con el nombre de Sucre. Una de las alocuciones más largas se fundamentó en tres razones. En primer lugar, en la historia colonial —como sede de Audiencia y sede de Arzobispado, situación que daba el carácter de capital que en ningún lugar de América había sido cuestionado— y en los hechos republicanos —como sede de la declaración de independencia y los Congresos. En segundo lugar, porque ella no amenazaba a ningún otro departamento, lo que podría suceder si la capital se fijara en la «opulenta Paz», en el «rico Potosí» o en la «grandiosa Cochabamba», ya que agregando a su «natural poder», el «capitalismo» («capitalía»), sería el erigir un «Pueblo Rey», una nueva Roma cuando en un país republicano no se debía «acrecentar el poder del fuerte». Chuquisaca era vista, en cambio, como pequeña en población y con «nulidad de recursos». La tercera razón, propia de la coyuntura, se basó en el repudio realizado en Chuquisaca al Congreso de Tacna (de Andrés de Santa Cruz). Se recomendó, entonces, se tomara esta medida para proceder a la construcción de la infraestructura necesaria.³⁴
- 50 De ahí que lejos de ver al siglo XIX como un largo preámbulo de fortalecimiento en que el norte y La Paz adquirieron importancia, sobre todo a partir de la minería del estaño que «habría cambiado» el escenario geográfico y social (nuevas clases) desembocando en la guerra civil (1899), sostenemos que, desde el inicio, su situación privilegiada fue un hecho consumado. Un pacto implícito respetaba más bien «un frágil equilibrio», lo que significaba para los del sur largos años por mantener una relativa vigencia. Sin embargo, este equilibrio podía alterarse, razón por la cual, a pesar de tira y aflojas hacia uno u otro polo, no se intentó nada permanente hasta las últimas décadas del siglo XIX cuando Cobija perdió importancia como puerto privilegiado con tarifas aduaneras especiales. En 1871, la memoria del ministro de Gobierno señalaba que el Ejecutivo se trasladaba constantemente, estando casi siempre en el norte porque había más facilidad de comunicación con el exterior, mayor movimiento de población y de industria, más recursos y, finalmente, mayores «focos de conspiración».³⁵ Se presentó

entonces un proyecto para que la capital se estableciera en La Paz, continuándose los intentos décadas después, en 1889, 1893 y 1898. Este último año se propuso la «ley de radicatoria» que fue el detonante de la guerra civil (MENDOZA 1997: 72-73, 90-92). La decisión posterior fue que la sede de gobierno se ubicara en La Paz, mientras que Sucre quedaría como la capital.

- 51 El tenso equilibrio entre Sucre y La Paz expresa un compromiso, pero también la fragmentación y fragilidad de las alianzas políticas y regionales que se encuentran también en la existencia de una política diferencial entre lo que hoy llamamos el occidente y el oriente, e incluso al interior del oriente. La política de uniformización político-administrativa que se dio en el «norte» y en el «sur» contrasta entonces con el «oriente», que por su poca densidad poblacional, extensión y casi desconocimiento fue dejado en gran parte a cargo de la cruz y la espada, es decir, de las misiones y fortines. A ocho años de la fundación de la república, el presidente —considerando que al «este» existía un inmenso territorio ocupado por «tribus salvajes» a las que se debían dirigir no las conquistas de la guerra pero sí de la «civilización»³⁶ — promovió y fomentó la política de las misiones (para «reducir a tantos infelices») encargándolas en gran parte a los conventos franciscanos.³⁷
- 52 Poco después, durante la administración Ballivián, se dio una política diferencial en función de las regiones y la población. Por una parte, una política de reconocimiento de los indígenas de Mojos como ciudadanos plenos y como propietarios,³⁸ medida que se acompañó de la decisión de crear un nuevo departamento, el del Beni. Por otro lado, una política agresiva en contra de los indígenas Chiriguano, llamados neófitos, a quienes se podía enganchar para el servicio doméstico, procediéndose a la construcción de fuertes y misiones en las «fronteras del departamento de Chuquisaca» (Acero y Tomina).³⁹
- 53 Veinte años después, en 1861, se presentó un proyecto para la construcción de fortines en las fronteras del Sud y Oriente de Bolivia. Al terminar el siglo, las misiones pasaron a la administración del ministerio de Colonias porque se las empezó a considerar no sólo «de reducción y civilización de las tribus salvajes, sino [...] de posesión real de las fronteras y de labor preparatoria para ser colonizadas». En concordancia con esta nueva visión se creó una sección de Tierras y Colonias en el Ministerio de Relaciones Exteriores para la administración de las colonias existentes en el Gran Chaco y en otras partes de la república, así como para impulsar su poblamiento y colonización. De ahí que se declararan colonizables todas las tierras baldías de los departamentos de Chuquisaca, Santa Cruz, Beni, Tarija, La Paz y Cochabamba.⁴⁰
- 54 Por esta época empieza a hablarse de la región del Noroeste y es interesante señalar la persistencia del eje geográfico norte-sur, en lugar de oeste-este. Se crearon además, dos delegaciones en 1890, Madre de Dios y Purús.⁴¹ El objetivo de colonización se expresa, sin embargo, de manera mucho más clara en la erección del Territorio Nacional de Colonias dependiente del Ministro de Colonización en 1890 y 1893.⁴² Se buscaba claramente fomentar la inmigración de tal manera que se determinó que era suficiente haber vivido un año en el territorio de colonias para ser considerado como boliviano (decreto supremo, 8 de marzo de 1900). Al Sur, en cambio, en los valles fronterizos dependientes de los departamentos de Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija, especializados en cereales y carne, los conflictos entre colonos ganaderos-estancieros y Chiriguano se fueron agravando culminando de alguna manera en la masacre de Curuyuqui en 1892

(LANGER y WERNER DE RUIZ 1988; SAIGNES 1990). Así, sólo a fines del siglo XIX, todas estas regiones pasarían lenta y paulatinamente al control estatal.

Fronteras y límites del dominio estatal

- 55 Desde el vértice de la pirámide hacia la base de la sociedad general, es indudable que la presencia, extensión y poder del Estado llegaba de manera desigual. Por ello hablo de fronteras, en plural, haciendo referencia así a múltiples y simultáneos espacios, al igual que a límites sociales y territoriales. También el sentido figurado de esta palabra me permite expresar las estructuras y principios tejidos por el Estado que generaron sus propias y profundas limitaciones. Tal vez una de las más importantes es la construcción de una sociedad imbuída por la desigualdad, expresada en la patria potestad y en la «articulación señorial».
- 56 La patria potestad expresa la construcción jerárquica y desigual no sólo de las relaciones en la esfera privada, sino también en la esfera pública en la medida en que el Estado se asociaba y presentaba como el padre, mientras que la asociación política era considerada como una gran familia. La imagen del padre constituía entonces al Estado o el Estado se constituyó en ella. El Estado-Padre estuvo presente en la relación con los indígenas, pero también en la relación con las unidades departamentales que lo componían.
- 57 Por otra parte, el principio de la patria potestad se encuentra estrechamente asociado a lo que Zavaleta llamaba la articulación señorial, concepto que remite a ese «pacto jerárquico originario», esa «lógica fundada en la desigualdad esencial entre los hombres» y, añadiríamos, entre mujeres. La particularidad residiría, entonces, en que lo señorial impregna a la sociedad de tal manera que siempre «hay alguien [...] por debajo de uno». Es decir, que los señores existen gracias a grupos considerados socialmente inferiores, lo que implica un encadenamiento sucesivo (ZAVALETA 1986: 133).
- 58 Si los principios que desarrolló el Estado al estructurar aquello expresan su rigidez, el reverso de esta faceta es la que tiene que ver con las concesiones, ineffectividad e inobediencia a las que se vio obligado por sus propias limitaciones. Hemos visto algunas de estas concesiones frente a las demandas departamentales. Otros dos ejemplos ayudan a ilustrar el grado de permisividad que tuvo el Estado. El primero tiene que ver con uno de los fundamentos más excluyentes como el de ciudadanía, estatus que exigía, recordémoslo, saber leer y escribir, además de la inscripción en el registro de ciudadanos. El caso tuvo que ver nada menos que con un representante del propio Estado: un juez de paz (ámbito cantones) que no cumplía con estos requisitos. Un senador respondió señalando que finalmente los alcaldes (autoridad por debajo del juez de paz) no sabían leer ni escribir y que ambos eran autoridades. En otras palabras, estaba aceptando prácticas dentro de la misma estructura del Estado que infringían sus propias reglas. De ahí que no sea raro también encontrarse con una norma que señalaba que los que no supieran leer ni escribir debían «dictar» su voto a uno de su «confianza» y que en 1877 se aclarara que no saber firmar no implicaba no saber escribir. Se ampliaba así el universo restringido por él mismo. Otro ejemplo, esta vez en otro ámbito del Estado, en el de la Justicia, es también particularmente elocuente: uno de los miembros de la Corte Suprema señaló que el tipo de delitos y castigos en relación

con el tipo de cárceles que el Código Penal estipulaba tan detalladamente sólo era nominal porque ni siquiera se las había construido.

- 59 Lo que se puede considerar, por lo tanto, «infracciones» fueron constitutivas al propio Estado. De ahí que las vías para la articulación, negociación y luchas con y frente a este Estado no se dieran a través de expresiones políticas que buscaran modificar sus rígidas normas o sus férreos principios, sino más bien desde los intersticios, límites y limitaciones de ese Estado, porque en ellos podían encontrarse mejores opciones y posibilidades. En otras palabras, podían subvertirse las normas y las regulaciones desde los ámbitos más concretos y específicos. Y es aquí, tal vez, que se debe encontrar la gran debilidad para ambos polos y extremos. Para los de abajo porque finalmente si bien estas tácticas podían ser más efectivas, dejaban intacta la «lógica estatal», lo que implica también quedar atrapado en sus redes. Debilidad por cuanto un poder que recurre tanto a la norma y la legislación expresa su propia fragilidad a través de la búsqueda de los títulos del poder, de la legitimidad minada a su vez por su ineffectividad. Debilidad también por cuanto si la desigualdad, el Estado-Padre y la articulación señorial lo constituyen, el Estado aparece como un dominio,⁴³ como una jurisdicción de exclusividad pero, al mismo tiempo, como un dominio de nadie. En estas circunstancias no puede haber ningún grado de identificación porque por su propia constitución, su legitimidad no es posible, lo que significa que él mismo ha construido su propia gran trampa y contradicción.

NOTAS

1. Agradezco a Nils Jacobsen y Cristóbal Aljovín por su invitación al seminario llevado a cabo en la Universidad de Urbana (Illinois) y por los comentarios de Cristóbal Aljovín. Este trabajo constituye una síntesis de algunos capítulos de un libro en preparación cuya investigación fue financiada por SEPHIS. Mi reconocimiento a su Comité y especialmente a Silvia Rivera. La mayoría de las notas de documentos y fuentes no se citan en esta versión por problemas de espacio.
2. Ver por ejemplo los ensayos reunidos en JOSEPH y NUGENT 1994a; SABATO 1999.
3. Stepan citado en SKOCPOL 1995: 100.
4. *Las Siete Partidas*, tomo 3. cuarta partida, tit. XVII, ley III: 149.
5. Art. 493 del Código Civil y ALP CSD 1845, caja 82. Exp. de D. Ysabel Quisbert, f. 12-12v y 17.
6. Ley 11 de Toro, libro 10 de la *Novísima recopilación*. En ALP CSD x 1845 Exp. con tapa azul. Doña Ignacia Medina, f. 24v.
7. El límite consistía en 200 pesos anuales (arts. 751 y 763, *Código de Procederes de Santa Cruz*, 1852). Los indígenas fueron incluidos en la categoría «Pobres de Solemnidad» en 1835 (orden de 14 de noviembre de 1835). De ahí también que —tan temprano como en 1826— se dispuso que «los bolivianos antes llamados indios» usaran en los juicios un papel especial (ley de 14 de diciembre de 1826). Ver BONIFAZ 1953: 16, 56.
8. Posteriormente se instituyeron Defensores y Procuradores de los Pobres. Ver arts. 64 y 69, *Código de Procederes de Santa Cruz*, 1852. Ver también art. 160, *Compilación de las Leyes del Procedimiento Civil Boliviano*, 1890.

9. Reglamento del 9 de diciembre de 1829 durante la administración de Andrés de Santa Cruz (el énfasis es nuestro). Reglamentos, leyes, ordenes y resoluciones se encuentran en los Anuarios de Leyes de los años citados.
10. Considerandos del Decreto del 25 de diciembre de 1853 durante la administración de Manuel Isidoro Belzu.
11. En 1829 se señaló que el traje de los Secretarios de Estado no debía tener «bordado en las faldas»; ver art. 3 del Reglamento del 9 de diciembre de 1829.
12. Art. 1 del Reglamento del 9 de diciembre de 1829.
13. Arts. 1 y 2 del Decreto del 25 de diciembre de 1848.
14. Incluye las instancias nacionales y no departamentales; concretamente Poder Ejecutivo, Congreso, Diplomáticos, Corte Suprema y Crédito Público.
15. En 1899, cuando la provincia Sicasica se dividió en dos, se señaló que la nueva provincia elegiría un solo representante mientras se determinara otra situación (29 de noviembre de 1899).
16. *Redactor*, 1831, s. p.
17. Algunos no estaban de acuerdo en que existieran departamentos que contribuyeran más que otros. Se puso el ejemplo de Cochabamba que era también pobre, recargado de imposiciones y a pesar de ello y por una ley tuvo que contribuir con 3000 pesos para la Policía de aquel departamento (*Redactor*, Senadores, 1834, pp. 242-245; 246-247).
18. El departamento de Potosí debía, al parecer, enfrentar algunos gastos de Tarija. Ello dio lugar a que se recuerde el rol de La Paz: «[...] ha sido muy extraño oír en [...] un diputado [...] de Potosí que [...] no se halla en el caso de [...] desembolsos: mientras no se haya oído decir otro tanto a ningún diputado [...] de La Paz, que es la que más contribuye a los fondos del Tesoro Público, todos los departamentos [...] son importantes, unos por la mayor producción de dinero y otros por la abundancia de su población; [...] elementos primordiales y constitutivos de una asociación política» (*Redactor*, 1839-1921, t. III, p. 852).
19. *Redactor*, 1839-1921, t. III, p. 775. El mismo razonamiento se esgrimió en 1840 respecto al mismo tema: frente a las «garantías» que debía ofrecer la justicia no debía pensarse en «economías» (ver *Redactor*, 1839-1921, t. III: 777).
20. *Redactor*, Senadores, 1840-1919, pp. 264-267.
21. *Redactor*, 1831-1918, p. 66.
22. *Redactor*, 1843-1926, vol. II, p. 240. Se adujo otros gastos a futuro, tales como catedrales, colegios eclesiásticos, etc. Argumentos similares presentó el ministro de Hacienda, ver *Redactor*, 1843-1926, vol. II, pp. 236, 266, respectivamente.
23. *Ibid.*, pp. 240-244.
24. *Ibid.*, p. 254.
25. *Ibid.*, pp. 284-286.
26. *Ibid.*, p. 274.
27. *Ibid.*, pp. 282-283.
28. *Ibid.*, p. 274.
29. *Ibid.*, pp. 298, 300-301.
30. Adujo que lo considerado como progreso no radicaba en crear un Obispado sino más bien el interesarse por la industria y el comercio, *Redactor*, 1843-1926, vol. II: 287.
31. (1 de julio de 1899) Esta división supuso la instalación de autoridades: en cada una de las dos provincias debía haber Subprefecto, Juez de Partido, Fiscal, Juez Instructor y secretario. En la segunda sección de Nor Yungas debía haber, además, en la capital Coripata, una Junta Municipal, un Juez Instructor, un Agente Fiscal, un actuuario del Juzgado de Instrucción y un Notario de 3.ª clase (ver 1 de julio de 1899).
32. «[L]a presencia de las autoridades [...] es una garantía [...] para todo los comuneros, que [acuden] hasta Pelechuco tanto para satisfacer sus necesidades espirituales, como para ventilar sus gestiones judiciales [...] el adelanto de las poblaciones de nueva creación depende en gran

manera de la inmediata acción de las autoridades locales», Resolución del 20 de marzo de 1877 para la erección de Ulla-Ulla como cantón independiente de Pelechuco.

33. En 1839, Velasco recordó en su mensaje al Congreso que el «Ejército del Sud» y los «cuerpos del Norte» reconquistaron la independencia (*Redactor*, 1839-1921, pp. 8-9). Calvimontes recordó que las fuerzas españolas, bajo la denominación del Ejército del Sud, ocupaban lo que se llamaba el Alto Perú (*Redactor*, 1843-1926, vol. II, p. 337).

34. *Redactor*, 1839-1921, pp. 162-163.

35. *Memoria de Gobierno*, 1872, p. XII.

36. *Redactor*, 1833-1919, pp. 16-17.

37. En 1837 se informó que los colegios franciscanos de propaganda (FIDE) se estaban fomentando y que habían llegado religiosos de Europa y que los padres de San José de La Paz se hacían cargo de las Misiones Franciscanas de Apolobamba conocidas también bajo el nombre de «Frontera de Caupolicán», *Memoria de Relaciones Exteriores*, 1837, p. 7; *Relación*, 1903, p. 356.

38. Arts. 1, 2 y 4 de la Instrucción del 8 de agosto de 1842.

39. Ley del 11 de noviembre de 1844.

40. Art. 2 de la ley del 13 de noviembre de 1886 (en MOSCOSO 1908:1, 206-8). La ley de 10 de marzo de 1890 declaraba que las tierras públicas para el poblamiento y la colonización estaban en los departamentos nombrados, excluyendo las tierras indígenas (cf. CLEVEN 1940: 163).

41. DIEZ DE MEDINA 1927: 353; *Relación*, 1903, p. 363.

42. Ley del 28 de octubre de 1890 y decreto del 16 de mayo de 1893. Se fundaron también dos reducciones nuevas, una para los Tobas y otra para los Noctenes en 1892. En MOSCOSO 1908: I, 208 y *Oficina Nacional de Estadística Financiera*, vol. I, 1929.

43. 'Dominio' porque su origen etimológico está vinculado al «señor», a la dominación y al señorío.

«Bajo el dominio del indio»: Movilización rural, la ley y el nacionalismo revolucionario en Bolivia en la década de 1940

Laura Gotkowitz

- 1 En 1945, el Congreso Nacional de Bolivia debatió una de las propuestas de reforma más interesantes, aunque menos recordadas, de la era prerrevolucionaria del país (BOLIVIA 1945: II, 727-43). Denominada «justicia especial», la resolución habría establecido jurados indígenas para que efectuaran juicios orales en lenguas nativas, en línea con los «usos y costumbres» locales. La medida fue propuesta inmediatamente después del Congreso Indígena de 1945 —que reunió durante cinco días a delegados de grandes haciendas y comunidades de cada región— y justo antes de uno de los ciclos de revuelta rural más intensos en la historia moderna del país. Quien auspiciaba la reforma era nada menos que Hernán Siles Suazo, cofundador del MNR (Movimiento Nacional Revolucionario) y futuro presidente de la república. Siles inicialmente dijo que los tribunales especiales se limitarían a los crímenes menores cometidos entre campesinos o indígenas.¹ Hacia el final de su discurso ante el Congreso, sugirió que los tribunales indígenas debían juzgar no sólo los crímenes cometidos entre campesinos/indígenas, sino también los que involucraban a éstos y a los mediadores rurales del poder. El «blanco mestizo», «explotador del trabajo del indio», concluyó Siles, debía también someterse a los jurados campesinos y por lo tanto a la «jurisdicción de la mayoría nacional» (BOLIVIA 1945: II, 743).
- 2 Que el dirigente principal de un partido comprometido con el ideal de la unidad y la incorporación nacionales haya propuesto un sistema de jurados indígenas, resulta en y por sí mismo digno de resaltar. Que lo haya hecho durante el apogeo de las demandas indígenas de devolución de las tierras comunales usurpadas, la reincorporación de los colonos (arrendatarios de las haciendas) expulsados y para poner fin a los abusos cometidos por los hacendados y las autoridades locales, hace que esta propuesta sea tanto más fascinante. Siles justificó la medida recurriendo en parte al antiguo temor a

la «guerra de razas». El recurso continuo a las cortes ordinarias por parte de los campesinos/indígenas a menudo terminaba en conflictos, advirtió. Estos podían empujar la nación a una guerra civil más destructiva que su equivalente en una nación étnicamente homogénea, porque ella estaría enraizada en los «odios raciales». Siles asimismo manifestó una segunda razón convincente: él consideraba que la medida de una «justicia especial» era un medio con el cual fortalecer la nación (BOLIVIA 1945: II, 757-58). Se conseguiría una nación más fuerte, sugería, no sólo expandiendo las instituciones hispanizantes del Estado a las áreas rurales, sino también mediante el recurso opuesto: reconociendo las lenguas, leyes y costumbres indígenas.

- 3 Concentrándose en la propuesta de una justicia especial, el Congreso Indígena de 1945 y los levantamientos rurales que siguieron a la deposición del presidente populista militar Gualberto Villarroel en 1946, el presente ensayo explora las relaciones entre los proyectos políticos indígenas y la construcción populista del Estado en los años que llevaron a la revolución boliviana de 1952. Prestando especial atención a las negociaciones sobre la ley se enfatizan, en primer lugar, las conexiones ambivalentes pero integrales entre el proyecto revolucionario-populista de la década de 1940 y la movilización indígena. La imagen dominante es que el MNR siempre adoptó un proyecto asimilacionista fundado en la hispanización, la propiedad privada y no comunal, así como la identidad campesina y no-indígena. La incorporación ciertamente era una estrategia concebida para el establecimiento de una «cultura de la legalidad» que integraría los pueblos indígenas a las instituciones estatales y la economía nacional (COMAROFF 1994: ix-x). Por ejemplo, muchos dirigentes del MNR respaldaban un código laboral agrario basado en reglas y estándares uniformes para todas las propiedades rurales. Pero el programa del MNR era flexible y ecléctico. En aquellos años tempranos, diferenciar los derechos de indígenas y no-indígenas también era considerado un medio viable con el cual crear un ordenamiento legal moderno. En suma, las tensiones entre las concepciones asimilacionista y antiasimilacionista de la nación tipificaron el proyecto populista del MNR, expresado inicialmente bajo el breve régimen de Villarroel (1943-46). En segundo lugar, este ensayo intenta mostrar cómo dichas tensiones en el programa de Villarroel-MNR, así como la ambigua atención prestada a los derechos y garantías indígenas por parte del régimen, pudieron convertirse en la base de las acciones subversivas de los líderes indígenas, una vez que Villarroel fue depuesto y sus promesas negadas.
- 4 Las disputas en torno a los derechos y garantías indígenas eran un lugar central de la cultura política de la Bolivia prerrevolucionaria. Tales disputas no se limitaban a los interlocutores de la élite, sino que también tenían que lidiar con las intervenciones de los dirigentes indígenas, de palabra y de obra. Este elemento fundamental del terreno político prerrevolucionario no ha sido del todo apreciado. En lugar de ello, la mayoría de los estudios enfatizan los elementos asimilacionistas y/o de base clasista de la política populista prerrevolucionaria. Los proyectos políticos antioligárquicos de finales de la década de 1930 y comienzos de la de 1940 efectivamente sí rechazaron las tendencias segregacionistas del pasado excluyente de Bolivia, al igual que promovieron una nación integrada siguiendo lineamientos corporativos, sustituyendo en parte el discurso y la clasificación «raciales» con los «sociales».² Sin embargo, en vez de una transición clara, sugeriría que este período de intensificadas movilizaciones rurales y urbanas estuvo signado por las tensiones y debates vigentes en torno a las concepciones de los derechos y las «razas». Muchos de los políticos reformistas de la década de 1940 defendían a los propietarios productivos y los contratos laborales

justos, restando importancia a los intereses de las comunidades indígenas que buscaban modernizarse. Otros, no obstante, respaldaron las posiciones indigenistas.

- 5 Al igual que sus contrapartes en otros países latinoamericanos, los indigenistas bolivianos — intelectuales, abogados y políticos— se basaron en corrientes comunes a toda la región, pero adaptándolas a sus propias realidades políticas. En los términos más generales, el indigenismo constituye un campo de disputa en torno a la identidad nacional, el poder regional y los derechos, que sitúa a los «indios» en el centro de la política, la jurisprudencia, la política social y/o el estudio. Un elemento fundamental concierne a la concesión de un estatus especial a los indígenas o a las comunidades de indígenas, pero dicho reconocimiento no tiene un significado unívoco. Durante su apogeo (circa las décadas de 1910 a 1940), el indigenismo estuvo marcado en toda América Latina por una diversidad de posiciones políticas y modos de pensamiento racial. Algunos indigenistas promovían fines fundamentalmente asimilacionistas, otros se centraban en la pureza racial (cf. DE LA CADENA 2000: 63-68; KNIGHT 1990; MENDOZA 2000: 49-55; POOLE 1997: 182-187; WADE 1997: 32-35). En Bolivia, en la década de 1940, el indigenismo no representaba ninguno de estos extremos. Más bien le tipificaba una constante vacilación entre su respaldo a la separación o a la incorporación. No era ésta una nostalgia de un pasado inca purificado, como aquél ejemplificado por Luis Valcárcel, el indigenista más destacado de Perú. Ni tampoco fue necesariamente un programa para la integración sin la desindianización, como el que defendiera Manuel Gamio en México. La integración era sumamente valorada por los indigenistas bolivianos, pero muchos la consideraban un objetivo imposible y hasta peligroso.
- 6 La propuesta de Siles de un sistema de tribunales indígenas tipifica el ambivalente indigenismo prerrevolucionario de Bolivia. Un caso aún más fuerte es el del Congreso Indígena de 1945. En esta reunión sin precedentes, el presidente Villarroel no solamente prometió respaldar a los delegados indígenas, sino que suscribió en parte las demandas de garantías legales especiales y estructuras de autoridad comunal explícitamente validadas. Desde la perspectiva del gobierno, el objetivo global del congreso era institucionalizar el poder en manos del Estado, crear un ordenamiento legal e incorporar los indígenas a la cultura nacional. Sin embargo, los miembros claves de la coalición gobernante asumieron que las leyes y autoridades culturalmente diferenciadas eran el medio más apropiado con el cual alcanzar estos fines universalizantes.
- 7 Al igual que los indigenistas de Perú y México, para Villarroel y el MNR — el principal aliado del presidente militar — la educación y la modernización de la agricultura eran proyectos estatales cruciales. El bienestar social y la creación de un ordenamiento legal eran objetivos igualmente centrales. Y si había algún objetivo más importante, éste era el de extender el Estado a un *hinterland* rural percibido como un lugar donde aún no existía. En ciertos sentidos el campo era exactamente así. En la Bolivia prerrevolucionaria no existía una estructura legal —un «efecto» primario del Estado — como un arreglo formal abstracto; no había la más mínima ilusión de que la ley existiera por encima de la práctica social, o de que ella se hallase separada de la sociedad como parte del Estado (MITCHELL 1991: 94). De los muchos proyectos de Villarroel, el más fundamental era efectuar dicho arreglo para imponer la ley a una campaña sin ella. El síntoma de desgobierno que más se repetía era el hecho de que los hacendados controlaban las Cortes. Pero el remedio elegido no fue tanto las instituciones (tribunales) y ni siquiera los agentes (los jueces), sino la ley misma. En un

discurso ante la Convención Nacional, Villarroel sostuvo que el objetivo fundamental de su revolución no era transformar violentamente las instituciones, sino dar «[...] forma jurídica a una constante y paulatina transformación del Estado, para dotarle de más vigor, eficiencia y técnica para las diferentes actividades en que se desenvuelve» (VILLARROEL 1944: 61). Aparentemente consideraba que la ley era la fuerza más poderosa de la sociedad e insistía en que ella perduraría incluso si él era asesinado (DANDLER y TORRICO 1987: 354).

- 8 Este ensayo examina primero los orígenes y objetivos del Congreso Indígena de 1945 y su relación con los movimientos políticos rurales. Las demandas referidas a las tierras y la «comunidad» no disminuyeron después de la Guerra del Chaco con Paraguay (1932-35), como a menudo se afirma, sino que siguieron constituyendo un elemento central de la movilización rural en la década de 1940. Atribuyo la fuerza de tales demandas a las redes políticas supralocales que vinculaban a los dirigentes indígenas rurales con las organizaciones urbanas de trabajadores y las oficinas de asistencia legal designadas, irónicamente, para encauzar dichas demandas a través de canales estatales. Estas conexiones rurales-urbanas fueron cruciales para la circulación — y la comunicación deficiente— de las ideas referidas al trabajo, la tierra, la «comunidad» y la ley. La segunda sección de este ensayo examina las rebeliones que siguieron al Congreso Indígena. En lugar de derechos laborales per se, mi análisis del mismo y sus secuelas pone especial énfasis en las luchas en torno a la ley. Los diálogos que se suscitaron a su alrededor fueron el terreno en donde se podían forjar alianzas tentativas y el lugar en donde éstas podían desarmarse.

El Congreso Indígena de 1945: la tierra, los trabajadores y la ley

- 9 El Congreso Indígena de Bolivia de 1945 estuvo indudablemente influido por los congresos indigenistas convocados en este mismo período en México y Perú. En contraste con dichos foros, el ímpetu principal detrás de la asamblea boliviana no fue el Estado sino unos poderosos movimientos indígenas. En efecto, el régimen fue acusado de convocar el Congreso Indígena «por temor».³ Cuando Villarroel llegó al poder en diciembre de 1943, su círculo de asesores más cercanos le convenció de la necesidad de auspiciar un congreso nacional de indígenas (LEHM y RIVERA 1988: 81). Sin embargo, los dirigentes locales agrupados en el «Comité Indigenal Boliviano» ya habían comenzado a planearlo antes de que el régimen efectivamente se ofreciera a auspiciarlo. A pesar del creciente control gubernamental y de la inclusión de miembros de la asociación de hacendados (la Sociedad Rural) en el comité organizador, el régimen de Villarroel no pudo suprimir del todo las propuestas más radicales suscritas por los dirigentes indígenas (FEDERACIÓN RURAL DE COCHABAMBA 1946: 29).
- 10 Si la participación misma del gobierno fue forzada por las presiones de la movilización rural, una vez comprometido el régimen utilizó el Congreso para promover su propio programa de reformas, atraer nuevos aliados políticos y contrarrestar los avances políticos efectuados en el campo por la oposición izquierdista. De hecho, el Congreso Indígena es una evidencia convincente de los vínculos políticos que Villarroel y el MNR buscaban forjar con las comunidades rurales en la década de 1940. Además del MNR, esta década vio el surgimiento de otros dos influyentes partidos antioligárquicos, el PIR (Partido de la Izquierda Revolucionaria) y el POR (Partido Obrero Revolucionario). De

los tres, el menos indigenista fue el MNR; los seguidores en los que más se concentraba eran los mineros, los trabajadores urbanos y la clase media. A través del Congreso Indígena así como de la medida a favor de la justicia especial, queda claro que el MNR también buscaba el respaldo indígena, pero los manifiestos del partido no hicieron ningún pedido explícito para movilizarlos. Los afiliados individuales del MNR dieron asistencia legal o buscaron establecer contactos políticos con los líderes indígenas en la década de 1940. Con todo, los miembros del ala derecha del partido se opusieron a la participación de indígenas o campesinos en las acciones revolucionarias de su agrupación (ALBÓ 1999: 797-98; DUNKERLEY 1984:25-37; KLEIN 1969:338-42; KLEIN 1982:213; MALLOY 1970: 123-64; RIVERA CUSICANQUI 1986: 73-75). En suma, el MNR buscaba aliados rurales indígenas en un esfuerzo por controlar una situación política volátil, pero esa búsqueda estuvo cargada de ambivalencias y tensiones.

- 11 Al aceptar convocar el Congreso Indígena de 1945, Villarroel y el MNR estaban claramente preocupados por la regulación y el control. Sin embargo, la mezcla de alianza y ambivalencia que caracterizó las relaciones entre el MNR y los indígenas en la era prerrevolucionaria iba en sentido contrario. En lugar de incorporar aliados leales y dependientes, el régimen de Villarroel-MNR fortaleció las agendas autónomas de los líderes locales. Dos puntos deben subrayarse en este sentido. En primer lugar, el gobierno consideraba que las autoridades indígenas eran cruciales para el proceso mismo de reglamentación y control estatal. En su discurso inaugural ante los delegados del Congreso Indígena, el presidente no solamente llamó a los caciques y principales de «haciendas, comunidades y ayllus» sus representantes, sino que además les encargó el mantenimiento de la paz y el orden.⁴
- 12 En segundo lugar, las políticas de Villarroel incrementaron las oportunidades para que estos representantes se organizaran más allá de las regiones. Villarroel estimuló las viejas peticiones de los líderes rurales de autorizar sus propias escuelas, suscribió la expansión de las oficinas de asistencia legal (la Oficina Jurídica de Defensa Gratuita de Indígenas) e incluso ofreció una serie de decretos favorables. Aunque las oficinas jurídicas estaban diseñadas para poner actos más independientes bajo el alcance del Estado, ellas mejoraron las oportunidades para establecer contactos dentro y entre los líderes rurales y urbanos. En efecto, los abogados afiliados con la institución aparentemente suscribían algunas de las demandas claves presentadas por los dirigentes rurales. Un programa preliminar para el Congreso Indígena, preparado por dos de estos abogados, argumentaba que el objetivo supremo debía ser incorporar los indígenas a la economía y el cuerpo político nacionales. Sin embargo, para alcanzar este fin, los abogados pedían una legislación especial que pudiera reconocer oficialmente a las comunidades indígenas su derecho a las tierras y a sus autoridades (caciques, *jilacatas*, *alcaldes*, *curacas*).⁵
- 13 Aunque el régimen de Villarroel controlaba en última instancia la agenda oficial del Congreso Indígena, no podía manejar la agenda *extraoficial* que estos contactos organizativos facilitaban. Villarroel buscaba controlar la composición de los delegados e incluso permitió que los hacendados y las autoridades estatales escogieran a algunos de ellos. Con todo, muchos representantes eran dirigentes muy conocidos que habían ganado un prestigio local precisamente con sus viajes para cabildear en La Paz a favor de los intereses locales. Aunque no se aprobó la mayoría de las demandas que los delegados rurales llevaron a la mesa, el Congreso Indígena constituía un reconocimiento poderoso —y para muchos amenazante— de la autoridad indígena. El

gobierno brindó un foro en donde los líderes locales podían hacer públicas sus demandas.

- 14 Los trabajadores urbanos fueron un elemento crucial para la génesis del Congreso Indígena, junto con la movilización rural, la iniciativa de reforma del gobierno y la ambivalente búsqueda de aliados por parte del MNR. Dos reuniones de «indígenas» quechua-hablantes que antecedieron al más grande congreso de 1945, ilustran las interconexiones entre los movimientos rural y urbano. Estas reuniones fueron convocadas en 1942 y 1943 con el respaldo de la CSTB (Confederación Sindical de Trabajadores de Bolivia), la primera federación obrera boliviana, y otras organizaciones de trabajadores y estudiantes. Ambas reuniones respaldaron una alianza entre trabajadores y campesinos, sostuvieron que las haciendas debían ser tomadas por estos últimos, y exigieron que se abolieran los servicios gratuitos que los colonos debían dar a los hacendados. Además, el foro de 1942 pedía una revisión de los linderos de las tierras comunales, la demanda más importante hecha por los dirigentes indígenas entre 1910 y 1930.⁶ La idea misma de efectuar un congreso nacional indígena tal vez incluso surgió en el primero de estos encuentros entre los dirigentes rurales indios y la federación nacional de trabajadores.⁷ Hay asimismo evidencias de que la federación local de trabajadores de Oruro jugó un papel clave en la convocatoria del Congreso de 1945.⁸
- 15 Sin embargo, el papel de los obreros en la génesis del Congreso Indígena y su énfasis en los «trabajadores» urbanos y rurales no llevó a la supresión de la indianidad como una identidad política. Los nacientes movimientos obreros de la década de 1940 cristalizaron con —y dieron un nuevo ímpetu a— las viejas luchas de los dirigentes indígenas por la tierra, la educación y la ciudadanía. Los movimientos anteriores —la red de los caciques apoderados de la década de 1920— se transformaron enormemente durante los tumultuosos años de la Guerra del Chaco, pero no fueron suprimidos del todo (cf. ALBÓ 1999: 781-83; CHOQUE 1992b; MAMANI 1991:127-60; RIVERA CUSICANQUI 1986:36-65; TICONA y ALBÓ 1997: 89-165). Uno de los cambios más importantes fue una integración mucho más pronunciada de las redes políticas rurales y urbanas. Antes que un desplazamiento definitivo de un proyecto o identidad distintivo a otro, de la tierra al trabajo o de «indio» a campesino, los movimientos posteriores a la guerra fusionaron la categoría misma de «trabajador» con la de «indio». Y aunque los agravios laborales en las haciendas pasaron a tener un lugar central, los reclamos por las tierras comunales apenas si perdieron importancia.
- 16 Ante todo —y sobre todo—, el Congreso Indígena de 1945 fue el producto de una significativa presión e ingenio de parte de personas que encarnaban estas condiciones, y que literalmente se desplazaban entre los mundos rural y urbano. El caso concreto más temprano de unos preparativos para la conferencia fue una reunión en septiembre de 1944 entre Villarroel y los integrantes del Comité Indígena Boliviano. Este comité, conformado por representantes de todo el país, surgió a finales de 1943. Aunque fue auspiciado por el régimen de Villarroel, los dirigentes locales eran responsables de organizar el grupo y sus actividades (DANDLER y TORRICO 1987: 344). El vocero principal del Comité era Luis Ramos Quevedo, el hijo de un «piquero» (pequeño agricultor) del valle bajo de Cochabamba y viejo organizador rural afiliado a la Federación Obrera Sindical (FOS) de Oruro (DANDLER y TORRICO 1987: 341-42; RIVERA CUSICANQUI 1986: 63). Ramos había sido incorporado a la federación como «secretario de Cuestiones Indígenas». El papel que él y otros como él tuvieron —como organizadores rurales

afilados con las federaciones obreras — confirma que la creciente interfase rural-urbana no era simplemente un proceso de arriba abajo, en el cual los organizadores obreros o simpatizantes de clase media se esparcían por los caseríos rurales en busca de nuevos adherentes. Los dirigentes «rurales» más bien fueron también vehículos de las ideas «urbanas».

- 17 Ramos circuló un «periódico independiente» que lucía una fotografía de sí mismo y de otros miembros del Comité Indígena junto a Villarroel, en el palacio presidencial, anunciando un próximo congreso indígena, antes de que el gobierno de este último estuviese plenamente comprometido con la convocatoria del mismo. Esta circular aparentemente alarmó a Villarroel, quien únicamente había aceptado contemplar la idea de tal congreso, pero que aún no se había ofrecido a auspiciarlo.⁹ Luego y antes de que el gobierno siquiera tuviera oportunidad de preparar y dar publicidad a su propio programa, el Comité Indígena Boliviano dirigido por Ramos elaboró una agenda de veintisiete puntos, la cual fue reimpresa por la prensa nacional. Las más notables, entre las muchas demandas incluidas en este programa ricamente detallado, son: «Que el indio sea libre, bien garantizado en su vida y su trabajo; y, que sea respetado igual que todos. Que haya leyes y autoridades especiales para el indio. Que haya Comités con abogados pagados por el Gobierno para defensa del indio». No fue ninguna coincidencia que la lista comenzara y terminara con el viejo reclamo de que la tierra «sea de los indios», que «todos los terrenos se vuelvan de Comunidad» y que «sean de los que las trabajan... [el] indio»¹⁰.
- 18 Si las demandas controversiales de tierra y justicia eran lo más importante para el programa del Comité Indígena, en la larga lista hubo también un segundo grupo de reclamos sumamente distintos: los pedidos de respeto, orden, progreso y modernización. Los autores ofrecían «civilizarse» a sí mismos a cambio de tierra, respeto y un salario justo. De este modo, el programa del Comité intercalaba demandas de tierra y derechos laborales con promesas de «servir mejor a Bolivia» mediante la educación, el deporte, el servicio militar y la modernización de la agricultura. Se urgía respeto por las culturas indígenas al mismo tiempo que se profesaba el amor a la patria. No sólo se pedía justicia y tierra, sino que a las «mujeres y hombres indios» se les enseñasen las «[...] buenas costumbres de la ciudad... Que se le enseñe al indio el Castellano, sin descuidar llevarle al perfeccionamiento de las lenguas nativas... Que se les entregue máquinas e instruya en su manejo... Que el Estado ayude para el cambio de ropa y vestido de hombres y mujeres».
- 19 ¿Estos pedidos de modernización y unidad nacional eran útiles y estratégicos, y estaban diseñados para tranquilizar a las autoridades estatales obsesionadas con el orden y el «progreso»? ¿O eran algo más que una estrategia y expresaban convicciones genuinas? Es muy probable que la incursión misma del Comité Indígena en el ámbito nacional haya escondido diferencias locales sustantivas; los desacuerdos entre los dirigentes que apoyaban las alianzas multiétnicas y los que favorecían la autonomía fueron tal vez ocultos cuando delegados particulares apelaron a las autoridades estatales con esta síntesis majestuosa. Mas a pesar de estas diferencias locales, este documento particular revela claramente puntos de acuerdo y desacuerdo entre los proyectos locales y los del Estado. El programa sugiere espacio para la convergencia, pero también manifiesta diferencias fundamentales. De ahí que no pueda ser simplemente considerado una maniobra útil, diseñada para apaciguar los oídos del gobierno. Los autores no suprimieron la indianidad o los reclamos comunales de tierras. Ni tampoco rechazaron

la «modernización» o el bilingüismo en favor de culturas indígenas «puras». El Comité Indígena Boliviano solicitaba cambios en la vestimenta, pero no especificaba en qué contextos o encuentros. ¿Se buscaba acaso trascender la negatividad proyectada sobre la vestimenta indígena —y los indígenas— por la gente de la ciudad? (ABERCROMBIE 1992: 289-91, 313-14). El documento es ambiguo pero no se anuncia ninguna conversión irreversible.

- 20 A medida que se aproximaba el Congreso Indígena, las huelgas rurales se intensificaron y se hicieron más estridentes las denuncias, ciertas y falsas, que los hacendados hacían de actividades subversivas. En este contexto cada vez más tenso, los funcionarios del gobierno abandonaron su respaldo a Luis Ramos Quevedo y le identificaron como el principal agente de un elaborado programa contrario al régimen. Para finales de abril de 1945, Ramos y otros cinco «agitadores» estaban en la cárcel. Con todo, los aproximadamente 1500 delegados rurales que asistieron a la convención de mayo arribaron esperando que se discutieran las demandas suscritas y circuladas por esos dirigentes encarcelados. Las noticias publicadas después de terminado el Congreso confirman que muchos de esos puntos fueron efectivamente discutidos, a pesar de no figurar ya en la agenda oficial del gobierno.
- 21 En efecto, las fases finales de la organización pueden leerse como el esfuerzo inexorable del gobierno por imponerse en la reunión, controlar el programa y manejar la composición de los delegados. El régimen de Villarroel tuvo éxito en lo que respecta al programa: creó un comité oficial, conformado principalmente por representantes de los ministerios del gobierno, que redactaron y aprobaron una agenda formal. En el mismo Congreso se reunieron cuatro comités adicionales, cada uno de los cuales incluía representantes de los colonos y «comunarios» de todas las regiones. Sus recomendaciones tuvieron como resultado una serie de decretos suscritos por el régimen de Villarroel el último día del Congreso.¹¹ Éstos pedían la supresión o la remuneración de los servicios gratuitos que los trabajadores rurales estaban obligados a dar a los hacendados (servicio de correo, tejido, etc.), la abolición del pongueaje y el mitanaje (los turnos de servicio forzado en casa del hacendado), la apertura de escuelas en propiedades rurales (pero sin referencia alguna a escuelas para las comunidades indígenas) y la preparación de un código laboral agrario.
- 22 La preocupación subyacente a estas cuatro medidas era la necesidad de llevar la ley a un campo sin ella. Un artículo de uno de los decretos convertía en delito la venta fraudulenta de «[...] copias de proyectos de leyes, [y] otras disposiciones o material de propaganda con carácter de supuestos títulos de propiedad u otros fines». Aquí la consideración era doble. A los dirigentes rurales se les acusaba a menudo de intercambiar falsos títulos de propiedad por fondos —ramas— que recolectaban entre sus seguidores rurales. Pero la medida también criminalizaba la venta de propuestas de ley, presumiblemente porque eran tomada como si fueran reales. Esta cláusula estaba asimismo dirigida contra los «agitadores» rurales, pero tal vez no fueron su único blanco. El mismo Congreso Nacional de Bolivia fue acusado, en abril de 1945, de vender a los indígenas copias legalizadas de documentos parlamentarios que registraban las decisiones que les beneficiaban. El jefe del personal editorial del Congreso negó indignadamente el cargo y exigió una investigación.¹² Aun si no era cierta, la acusación revela la profundidad de las ansiedades con respecto a la ley y lo que se percibía como un difundido tráfico en iniciativas legislativas y títulos de propiedad.

- 23 La mayoría de los asuntos enumerados en la agenda de veintisiete puntos del Comité Indígena no figuran en el programa oficial o en los decretos gubernamentales. Lo más notable es que los puntos referidos a la tierra habían sido eliminados. En efecto, una circular oficial enviada a los prefectos de todos los departamentos afirmaba explícitamente que no habría ninguna devolución de tierras comunales (CHOQUE 1992a: 44). Sin embargo, un examen más detenido de las actas del Congreso revela que la cuestión de la tierra no fue eliminada del todo. Para cuando éste se reunió, los mismos dirigentes del MNR asociados con Villarroel habían efectuado algunas declaraciones favoreciendo cierto tipo de reforma agraria. Las propuestas específicas que propusieron en las sesiones parlamentarias de 1938 y 1944 fueron derrotadas, fundamentalmente debido a las protestas de la Sociedad Rural (KLEIN 1969: 284-90; WHITEHEAD 1970: 44-61). Villarroel también subrayó la importancia de la tierra y en ciertos contextos dedicó especial atención a la usurpación de las propiedades comunales.¹³ En el mismo Congreso Indígena, Hernán Siles — hablando a nombre del MNR— sostuvo que «[...] la tierra debe pertenecer al que la trabaja».¹⁴ Esto era exactamente lo que el Comité Indígena Boliviano sostenía. Después de que el Congreso finalmente se reuniera, el Ministerio de Trabajo informó que los delegados habían presentado numerosos puntos de importancia, entre ellos la demanda de «[...] la devolución de tierras que, según los colonos, les han pertenecido desde la época colonial y que les habían sido usurpadas por los terratenientes».¹⁵ Concluir que el Congreso Indígena únicamente consideró cuestiones laborales es subestimar estos subtextos sutiles pero influyentes.¹⁶
- 24 Dadas las demandas y expectativas de los delegados, los cuatro decretos formales eran logros bastante modestos. Con todo, ellos despertaron la furia de la asociación de hacendados. Algunos de estos últimos buscaron intimidar a los delegados, bloquear los decretos y castigar a los llamados agitadores.¹⁷ Las mismas demandas laborales de siempre siguieron siendo impuestas en muchas propiedades, ahora simplemente con nombres distintos. Las autoridades, nuevas y viejas, encargadas de implementar las provisiones del Congreso, no lo hicieron. El Congreso Nacional de Bolivia no pudo ponerse de acuerdo en un código laboral agrario, como lo había estipulado el Congreso Indígena, ni tampoco ratificó formalmente los cuatro decretos presidenciales (DANDLER y TORRICO 1987: 360). De todos modos, el Parlamento no contaba con los mecanismos efectivos con los cuales hacerlos cumplir. Así, la ley quedó aún más sólidamente en manos de los hacendados y las autoridades locales. Hubo, sin embargo, un cambio significativo. Los delegados retornaron, enterados de los decretos más favorables y el respaldo explícito del presidente. Por lo menos en un caso, y probablemente en otros, un colono fue ordenado por el ministro de gobierno para que entregara duplicados de las nuevas disposiciones a las autoridades locales.¹⁸ Por cierto que convertir a los colonos en conductos directos de la ley contradecía íntegramente la misión institucionalizadora del Congreso Indígena.
- 25 El gobierno mismo había reconocido hasta cierto punto que los decretos no eran particularmente nuevos o revolucionarios. Por ejemplo, los artículos que prohibían la servidumbre fueron presentados como el cumplimiento del edicto bolivariano de 1825. Lo que hizo históricas las proclamas de Villarroel fue el lugar donde se las pronunció. Su fuerza residía no tanto en su contenido, sino en dónde y a quiénes se las anunció, y quién podía ser autorizado para transmitir las. Los decretos debían en teoría ser transmitidos a —y a través de— representantes del Estado. De haber sido establecidos eficazmente, dichos mecanismos de comunicación entre las autoridades locales y

nacionales habrían asegurado una mayor gobernabilidad.¹⁹ Pero ese objetivo no se alcanzó. En lugar de resolver una crisis percibida de la ley profesionalizando, codificando e institucionalizando la práctica legal tal como estaba planeado, el Congreso Indígena exacerbó los tumultos al dar poder a los delegados para que fueran ellos mismos agentes de la ley.

- 26 En el transcurso del año posterior al Congreso Indígena de mayo de 1945, las huelgas de brazos caídos se hicieron comunes en las haciendas de muchas regiones cuando sus propios colonos intentaron imponer el cumplimiento de los decretos de mayo (DANDLER y TORRICO 1987: 360-361). Al igual que se hiciera ya ante el Congreso, los dirigentes locales y «forasteros» fueron acusados de copiar y distribuir propuestas de leyes y títulos de tierra fraudulentos.²⁰ La presencia policial en el campo se incrementó enormemente a medida que el conflicto social rural se intensificaba en los meses posteriores al Congreso (KLEIN 1969: 357-58, 360). Fue en este contexto de agitación y expectativa políticas que el Parlamento boliviano debatió la propuesta de Siles Suazo de una «justicia especial».
- 27 En primer lugar debe decirse que esta inusual medida solamente tuvo una breve vida. Criticada inicialmente, aprobada temporalmente y luego modificada repetidas veces, ella fue finalmente transferida a la «Comisión de Asuntos Indígenas», lo cual equivalía a una muerte legislativa relativamente rápida. Se formularon muchas objeciones prácticas, por ejemplo acerca de los límites jurisdiccionales y sobre si las resoluciones del tribunal debían ser por escrito. En ese entonces no fue motivo de debate si el derecho consuetudinario violaba los derechos humanos o no, una crítica clave de medidas similares propuestas en la década de 1990. Más bien, el obstáculo que en ese entonces sepultó definitivamente esta medida de justicia indígena sin precedentes fue la incapacidad de decidir para quién era: ¿«indios»? ¿«campesinos»? ¿«campesinos indígenas»? ¿«la raza indígena»? ¿una raza o una clase? El Congreso Nacional no se pudo poner de acuerdo en los términos.
- 28 A comienzos del siglo xx hubo propuestas parlamentarias de leyes especiales y hasta de un Patronato Indígena según el modelo peruano. La recomendación de Siles en cierta medida asemejaba aquellos planes abiertamente protectores y paternalistas. Sin embargo, la medida de justicia especial de 1945 se alejaba del modelo anterior en que apelaba no simplemente a una protección especial, sino a los lenguajes, leyes y costumbres indígenas. Los debates sobre la iniciativa, asimismo, reconocieron —por lo menos implícitamente— que la indianidad no se limitaba a las esferas rurales, sino que también era una identidad sumamente urbana. En efecto, lo borroso de las fronteras «étnicas»/espaciales hacía que para los legisladores fuera imposible ponerse de acuerdo en exactamente para quién debía ser la justicia especial.
- 29 Si tanto la ley como la sociedad habían cambiado dramáticamente, los debates en torno a la propuesta de 1945 revelan que sus proponentes no habían abandonado la visión paternalista que motivaba a sus contrapartes en la década de 1920. Al igual que las propuestas de ese entonces, la de 1945 para una justicia especial asumía en última instancia una población indígena que vivía fuera de la ley, más allá de los tribunales y decretos del Estado. Ella asumía que los indígenas eran seres inocentes y no educados que necesitaban ser protegidos de los mestizos y otros «peligros urbanos». Por lo tanto, el debate en torno a la propuesta presentada por Siles puede resumirse como un reconocimiento progresista de los derechos indígenas, así como una mirada retrógrada a una protección especial. Y es que Siles podía afirmar simultáneamente la justicia

indígena y alabar la ley colonial; en cierto momento dijo que las leyes del colonialismo eran superiores incluso a aquellas aprobadas por el Congreso Indígena. Y uno de sus colegas pudo declarar a Bolivia una nación indígena, pero lamentar la falta de unidad, la incapacidad para mezclar el «indio» con los blancos y mestizos. Y Siles podía reconocer las autoridades indígenas pero cometer un lapsus y llamar su histórico encuentro con el presidente un «Congreso Campesino» (BOLIVIA 1945: II, 750-51, 756). El reconocimiento de la indianidad —en el ámbito legal— estuvo cargado de tensiones. Los indígenas debían ser los portadores de la ley; los lenguajes, derechos y costumbres indígenas debían ser elementos del ordenamiento legal nacional. Sin embargo, para que tales ideales se realizaran, los indígenas debían ser personas sólidamente encerradas en ámbitos rurales, «reconstruidos» en sus «lugares raciales adecuados» (DE LA CADENA 2000: 66). Siguiendo criterios similares, la «Oficina Jurídica para Indígenas» no solamente buscaba eliminar los abusos cometidos por las autoridades locales, sino prevenir el desplazamiento de los indígenas a las ciudades.²¹ El pensamiento indigenista de la década de 1940 estaba en fluctuación. La «incorporación» era el objetivo, pero uno vago y distante combinado a menudo con un pedido de reclusión rural. Como algunos legisladores lo reconocieran implícitamente, esto último no sólo era un nuevo modo de colonización, sino algo completamente irrealizable.

«Todos seremos comunarios»: las rebeliones posteriores a 1945

- 30 El período de agudo conflicto y violencia política que siguió al Congreso Indígena de 1945 es más conocido por el brutal linchamiento de Villarroel en julio de 1946. Los gobiernos subsiguientes insistieron en que los campesinos no contaban con el derecho constitucional a organizarse y los hacendados se rehusaron a acatar los decretos del presidente asesinado. Además de esta reacción conservadora, la muerte de Villarroel desencadenó un ciclo de rebeliones rurales. Los levantamientos comprendieron los departamentos de Cochabamba, Chuquisaca, La Paz, Oruro y Tarija, fueron heterogéneos en sus métodos y demandas, además de que se les reprimió uniforme y agresivamente (DUNKERLEY 1984: 34; RIVERA CUSICANQUI 1986: 66-75; cf. también ANTEZANA y ROMERO 1973:123-68). Uno de los más importantes fue el de Ayopaya, en febrero de 1947. Esta provincia, ubicada en el departamento de Cochabamba, contaba con un pequeño número de comunidades originarias, pero estaba esencialmente dominada por las grandes haciendas (RIVERA 1992: 70-72). Con su centro en la hacienda Yayani, la rebelión abarcó numerosas otras propiedades en el área y se dice que involucró entre tres y diez mil personas. Ella estuvo vinculada de modo fundamental con unas disputas más amplias en torno a las leyes prometidas por el Congreso Indígena y la medida a favor de los tribunales indígenas. Los rebeldes de Ayopaya no sólo se apropiaron de la retórica estatal y la redefinieron, sino que implementaron su propia visión de la justicia y la ley.

22

- 31 Basado en una extensa historia oral y en transcripciones del juicio de los dirigentes de la rebelión, el importante estudio de Dandler y Torrico (1987) demuestra las estrechas conexiones existentes entre la rebelión de Ayopaya, el Congreso Indígena de 1945, los decretos contra el pongueaje y el compromiso personal de Villarroel con los derechos y la justicia indígena. Concentrándome en el juicio, desarrollo una interpretación algo distinta que vincula una ley imaginaria para la revolución con los decretos reales de

Villarroel en contra de las obligaciones laborales. Testigo tras testigo en el juicio de Ayopaya hizo referencia a leyes y decretos. Muchos recordaban que los dirigentes viajaron a La Paz en busca de garantías contra el pongueaje o permiso para abrir escuelas, e hicieron alusiones a Villarroel y el Congreso Indígena. Los testigos identificaron a los dirigentes del levantamiento como personas que asistieron al Congreso, o como aquellas que acudieron a La Paz en busca de «garantías». Ello no obstante, sus referencias a la ley giraron en torno a un punto algo sorprendente y ciertamente nada plausible: una «ley» aprobada por el gobierno revolucionario que pedía el asesinato de los hacendados, la redistribución de todas las tierras y que todos se convirtiesen en comunarios.

- 32 La transcripción del juicio indica que un catalizador casi inmediato de la rebelión fue la negativa de los hacendados a acatar los decretos de Villarroel contra la obligación de prestar servicios. Hilarión Grájeda y Antonio Ramos, dos de los principales dirigentes, afanosa e inútilmente obtuvieron «garantías» del gobierno de que los harían cumplir. Un segundo factor crítico fue un encuentro al parecer casual entre Grájeda, Ramos y Gabriel Muñoz, el «camarada minero» a quien el primero conoció por vez primera en el Congreso de 1945.²³ Muñoz supuestamente dijo a Ramos y Grájeda que «[...] la prensa, y las autoridades, habían declarado guerra civil en la nación y que salió una orden para matar a todos los patrones y que después de esto se iba a repartir todas las tierras entre todos los indios, porque era propia de los indios, y que desde esa fecha ya no debíamos trabajar en las haciendas».²⁴ Grájeda y Ramos aparentemente lograron dar una gran difusión a esta llamativa declaración, pues numerosos acusados la repitieron. En ocasiones se la llamó ley; en otras, orden; ocasionalmente, un rumor. Un detalle crucial que falta en la versión anterior apareció en casi todas las demás referencias: todas las tierras serían «convertidas en comunidades».²⁵
- 33 Muchos de los acusados vincularon la «ley» que invocaron repetidas veces no sólo con los movimientos y partidos políticos, sino con un gobierno que se presumía estaba en el poder. Las mayores referencias fueron al MNR, a su líder Víctor Paz Estenssoro, o a Juan Lechín, jefe del sindicato de mineros (ESTMB). Unos cuantos mencionaron al PIR o a los «comunistas».²⁶ Para algunos, las órdenes de un partido no tenían papel alguno; habían actuado para vengar el asesinato de su presidente (Villarroel).²⁷ En su sentencia, la corte atribuyó la responsabilidad del levantamiento a Lechín y a Paz Estenssoro. Si el movimiento de Ayopaya estuvo efectivamente vinculado o no con las intentonas insurreccionales del MNR posteriores a 1946, es algo que queda abierto (Gordillo 2000: 204-205). En cualquier caso, la sentencia de la Corte encaja claramente con los esfuerzos más amplios del gobierno para desacreditar plenamente a la FSTMB y al MNR.²⁸ Algunos de los interrogados efectivamente presentaron evidencias de que los «forasteros» les habían forzado a participar en el levantamiento.²⁹ Pero las asociaciones que muchos testigos establecieron entre los personajes políticos y la «ley» sugieren que el énfasis en las fuerzas externas era algo más que una cobertura coercitiva o incluso una simple evasiva. Los acusados no estaban simplemente escondiéndose detrás del MNR, Paz o Lechín, el «camarada minero» (Muñoz) o el «cabecilla» indígena (Grájeda). Ellos inventaron una «ley» que un dirigente local les describió o hasta les leyó de un periódico. Dicha ley fusionó las agendas oficial y extraoficial del Congreso Indígena de 1945. Ella vinculaba los decretos contra el pongueaje con la demanda de que todas las tierras fueran devueltas a la «comunidad». Semejante mezcla de mensajes resulta más clara mediante la inferencia libre o la yuxtaposición. Por ejemplo, los testigos frecuentemente dijeron que el minero Muñoz les dijo que «[...] todos seremos

comunarios, porque las leyes nos favorecen y son dictadas para nosotros y no para los patrones».³⁰ Otro testigo vinculó explícitamente ambos temas. Preguntado acerca del origen del levantamiento, se refirió a «[...] una ley que se había dictado el año pasado» de la cual Grájeda les había hablado. Dicha ley suspendía todos los servicios que los colonos estaban obligados a dar a los hacendados y según dijo significaba que «[...] finalmente íbamos a ser comunarios».³¹ La fuerza de la ley es evidenciada aún más por la descripción que los participantes hicieron de sus propios actos; incluso después del ataque a la casa del hacendado de Yayani, algunos dijeron haber viajado a Oruro para enterarse de leyes que podrían existir y serles favorables.³² Una carta aparentemente enviada por Grájeda y Muñoz a Juan Lechín (a quien se dirigían como «Vicepresidente») sustancia la propia investidura del primero con la ley. La misiva primero denuncia un incumplimiento tras otro en el acatamiento de los decretos contra los servicios forzosos. Luego informa que «[...] por suerte había decreto público, que haya revolución contra la explotación y contra la miseria y por el motivo que cometían abusos, hemos hecho revolución sobre nuestros derechos y la verdad nosotros no abusamos a nadie sin orden ni por más que somos ciegos comprendemos lo que es el mandamiento de Dios y la *ley actual verdadera*» (subrayado mío).³³

- 34 La transcripción del juicio de Ayopaya sugiere que una de las consecuencias más importantes aunque no intencionales del Congreso Indígena de 1945 fue un edicto sumamente radical, irreal pero palpable, para convertir a todos en comunarios y todas las tierras en una Comunidad. Las similitudes entre las demandas de los rebeldes y las del Comité Indígena Boliviano que dirigió el Congreso son demasiado grandes como para ignorarlas. Ambos hicieron el mismo pedido significativo de que todas las tierras fueran devueltas a la «comunidad». ¿Qué evocaba esta frase tan frecuentemente repetida? ¿Los rebeldes querían decir una propiedad comunal o una comunidad de pequeños propietarios? ¿Sus alusiones eran a muchas comunidades o solamente a una? ¿Quiénes eran sus integrantes?
- 35 La transcripción del juicio no brinda claridad o consenso alguno en torno al significado de semejantes términos, pero unas cuantas declaraciones dan pistas aproximadas. Antes del levantamiento de 1947, las comunidades en la región de Ayopaya no sólo insistieron en que los decretos de Villarroel fueran implementados por las autoridades existentes, sino que implantaron además sus propios funcionarios locales. Un testigo sostuvo que Mariano Vera, otro dirigente local, dijo a los indígenas de la zona que no obedecieran las órdenes del hacendado porque ahora estaban «bajo el dominio del indio».³⁴ Vera sostuvo que ellos únicamente debían obedecer las órdenes de los alcaldes, ya que éstos tenían mayor rango que toda otra autoridad en Ayopaya. Le dijo a los indígenas que «no obedecieran a ninguna autoridad puesta por ley» porque él y los demás dirigentes eran «autoridades primordiales», no «cabecillas» sino «"alcaldes" mayores».³⁵ Un cargo de origen colonial, el alcalde indígena se hallaba en posición tanto de servir al gobierno local — principalmente en su función judicial— como de representar a la comunidad ante los poderes externos (RASNAKE 1988: 76-80; THOMSON 1996: 53-62). El significado atribuido por los rebeldes de Ayopaya en la década de 1940 excedía ambos papeles: Vera sugería que en tanto autoridades «primordiales», los alcaldes fueron distintos de los funcionarios nombrados por el Estado y al mismo tiempo tenían mayor rango.
- 36 En sus declaraciones ante la corte, los hacendados, capataces y el corregidor se quejaron de que los dirigentes locales no solamente enunciaron tales pretensiones, sino

que además las cumplieron. Los rebeldes habían nombrado sus propios alcaldes y hasta al corregidor, el representante local del Estado. El auténtico lo era sólo en nombre y título, puesto que aparentemente no tenía ya ninguna autoridad.³⁶ Pero si el poder local residía en manos de los indígenas, unas cuantas declaraciones hechas por los acusados asignaron un espacio clarísimo para el poder y la propiedad de los blancos. Antonio Ramos informó a los participantes que habría de imperar una suerte de igualdad en los derechos de propiedad. «Seremos dueños de los terrenos, todos los bienes serán comunes, en el campo para los indios y en el pueblo las tiendas y cosas para los blancos en común para todos». Esta visión aparentemente contaba con un amplio respaldo. «Así fue como nos hizo alegrar», declaró un testigo.³⁷

37 Visto juntamente con este ritual de justicia, el levantamiento de Ayopaya no solamente constituye una lucha en contra del abuso y la explotación de los trabajadores, sino también un proceso de empoderamiento y pugna política mediante el cual la comunidad sustituyó a los representantes locales del Estado con sus propias autoridades. Una segunda queja presentada por los hacendados el año anterior al levantamiento añade más peso a esta interpretación. Ellos no solamente rezongaban por la exigencia de los colonos de que los decretos de Villarroel fuesen implementados íntegramente. Su queja más efectiva iba contra los constantes pedidos de que los decretos fuesen recitados públicamente hasta la última letra. En suma, los dirigentes y los seguidores insistían en la fuerza performativa total de la ley, en que cada una de las estipulaciones fuese leída al público en el espacio de poder (la plaza del pueblo) por la persona debidamente autorizada. No solamente exigían los nuevos derechos concedidos por los decretos de Villarroel, sino que buscaban además fijar los límites del poder local.³⁸

38 Las causas del descontento rural en esta era tumultuosa y los orígenes intelectuales de los diversos proyectos políticos expresados van mucho más allá del Congreso Indígena de 1945.³⁹ Pero éste fue un catalizador crucial. Él facilitó la transmisión de leyes, eslóganes y profecías entre el gobierno y las comunidades rurales; también incrementó los contactos entre las mismas comunidades rurales. Estos intercambios, apropiaciones y malas interpretaciones entre entidades rurales y urbanas, estatales y no estatales fueron lo que hizo que los dirigentes indígenas sostuvieran, incorrectamente, que sus actos subversivos eran la ley. Sin embargo, el más amenazante de ellos tal vez no fue aquella violenta culminación, cuando los hacendados y sus hogares fueron atacados. Antes de tomar las armas, los rebeldes de Ayopaya insistieron en la afirmación total de la ley e impusieron sus propias autoridades y alcaldes. Al hacer esto no solamente tomaron al pie de la letra el mandato de Villarroel de asegurar el orden. También dejaron expuesta la absoluta incapacidad del Estado para controlar sus propias leyes, instituciones y legisladores.

39 En el transcurso del siglo XX, tanto los indígenas como quienes no lo eran suscribieron protecciones, instituciones y garantías especiales, pero no invocaron los mismos significados. En la década de 1920, los funcionarios gubernamentales utilizaron explícitamente los derechos especiales para conservar o remozar unas estructuras de separación y desigualdad. En la década de 1940 hubo más tensiones y ambigüedades:

algunos incluso vieron en los derechos indígenas un medio con el cual unificar la nación (BOLIVIA 1945: II, 750-751).

- 40 Hubo muchas razones por las cuales la vacilación entre las normas asimilacionistas y antiasimilacionistas marcaron de modo tan profundo los proyectos políticos antioligárquicos de la era prerrevolucionaria. Un factor crucial fue precisamente la capa singular de líderes indígenas políticos e intelectuales que intervenían continuamente en la esfera pública para cuestionar y definir los significados de la ciudadanía y la nacionalidad.⁴⁰ Para la década de 1940, esa esfera pública había cambiado y se había expandido significativamente. Unos vigorosos diálogos públicos signaron dicha década. Una mayor diversidad ideológica caracterizó estos debates y en ellos participaron muchas entidades políticas nuevas. Lo que habían sido conversaciones aisladas y privadas entre los líderes indígenas y los políticos de la élite en la década de 1920, podían ser ahora discusiones públicas convocadas en espacios nacionales y publicitadas ampliamente por la prensa. En pos de fines rivales, unos aliados poderosos y no tan poderosos suscribieron las demandas indígenas de tierra y justicia en grado nunca antes visto. Como lo muestra el debate en torno a la «justicia especial», en la década de 1940 los derechos y garantías indígenas eran evidentemente una estrategia de dominio enraizada en los conceptos jerárquicos de la raza. Pero sería errado considerar tales conceptos únicamente como una herramienta de la dominación. El lenguaje de los derechos y garantías especiales era polivocal y los líderes de la resistencia local también le hicieron frente (COMAROFF 1997: 269). Las autoridades estatales eran evidentemente incapaces de controlar la circulación de mensajes referidos a dichos derechos, incluso cuando su fuente estaba constituida por las mismas instituciones del Estado, como la Oficina de Defensa Legal. Esta continua fuerza de movilización autónoma indígena, en la cual los «efectos» del Estado eran apenas visibles, es una peculiaridad de la Bolivia moderna. Eso ayuda a explicar por qué razón los derechos y garantías indígenas fueron un ímpetu tan poderoso, y por qué algunos políticos de la élite pensaban que ellos podían — debían— ser un medio de unidad nacional. En cierto sentido los líderes políticos bolivianos también estaban «bajo el dominio del indio».
- 41 El indigenismo del siglo XX indudablemente fue un movimiento paternalista que por lo general implicaba la negación de la voluntad indígena. Pero la alineación específica de fuerzas políticas es lo que en última instancia da significado a tales doctrinas. En la Bolivia de la década de 1940, los indigenistas buscaron controlar y regular a los pueblos y comunidades rurales en aras de la «modernización», mas no lograron sofocar la participación indígena. Ni tampoco pudieron simplemente reforzar unas imágenes de los indígenas como seres analfabetos o «atrasados», como obstáculos al «progreso». Ello no quiere decir que los proyectos indigenistas, tales como los que fueran presentados en la década de 1940, hayan afirmado la participación de los pueblos rurales. Los defensores indigenistas no mostraron respeto a su derecho a escoger si deseaban «modernizarse», y cómo. Pero no lograron ahogar del todo la intervención pública de intrusos rural-urbanos como Ramos, que insistían en que la indianidad era compatible con el alfabetismo, los conocimientos legales, la innovación técnica y la bolivianidad. En su búsqueda de aliados políticos, el régimen de Villarroel involuntariamente dio publicidad a estos mensajes e incluso ayudó a fomentar el pedido radical hecho por Ayopaya de que no hubiese hacendados, sino sólo «comunidades».

- 42 Los líderes indígenas bolivianos del siglo XX invocaron repetidas veces dos términos claves: la «comunidad» y la «ley». Los distintos usos de estas palabras dan fe de la existencia de códigos, visiones y morales políticas rivales, infundidas por décadas de combates y memorias. Su recurrencia, asimismo, indica un campo común de símbolos e imágenes con significados disputados. Este campo de interfase entre el Estado y las comunidades locales podía ser la base de un inteligente intercambio o una profunda falta de comunicación (cf. ABERCROMBIE 1998: xxiv, 416, 422). Ambas cosas juntas hicieron que para los rebeldes de Ayopaya fuera posible profesar la verdad de una ley falsa. Estas dos cosas fueron también la ruina de los rebeldes.

NOTAS

1. Siles usó estas palabras en forma intercambiable y sostuvo que el término «indígena» necesariamente se refería al «[...] hombre que trabaja habitualmente en el campo y vive en él» (BOLIVIA 1945: II, 737).
2. Para el pensamiento y las políticas antiintegradoras en Bolivia véase el trabajo de Larson en la segunda parte de este volumen; para los principios excluyentes de los códigos legales bolivianos cf. BARRAGÁN 1999.
3. En *El País*, 23 de mayo de 1945.
4. En *La Razón*, 11 de mayo de 1945.
5. En *El Nacional*. 8 de febrero de 1945.
6. ANTEZANA y ROMERO 1973: 86-88, 91-92; *El Nacional*, 1 de febrero de 1945; LEHM y RIVERA 1988: 81; CHOQUE 1992a: 39-40; U.S. National Archives (USNA), Record Group (RG) 166, Box 48, 7 de septiembre de 1942.
7. En *La Calle*, 13 de agosto de 1942, citado en ANTEZANA y ROMERO 1973: 86-88.
8. USNA, RG 59, 824.402/2-1545, Thurston to Secretary of State, 15 de febrero de 1945, 3.
9. USNA, RG 59, 824.00/4-2345, 23 de abril de 1945; ANTEZANA y ROMERO 1973: 102; DANDLER y TORRICO 1987: 341-42; véase también CHOQUE 1992a: 42-43.
10. En *El País*, 16 de febrero de 1945, 5.
11. «Primer Congreso Indígena Boliviano, Recomendaciones y Resoluciones. Acta de la Sesión Preparatoria, Apéndice», La Paz, 10-15 de mayo de 1945, mimeografiado, en USNA RG 59, 824.401/5-3045.
12. Archivo Histórico del Honorable Congreso Nacional (AHHCN), Caja 300, Carta del Jefe de Redacción al Oficial Mayor de la H. Convención Nacional, 27 de abril de 1945.
13. USNA, RG 59, 824.00/4-1145, «Conversation of Members of Embassy Staff with President Villarroel», 11 de abril de 1945.
14. Ibid.
15. En *El País*, 15 de mayo de 1945.
16. Para excepciones véase CHOQUE 1992a; ROCHA 1999: 182-206.
17. Thurston to Secretary of State, 29 de mayo de 1945, 11, USNA, RG 59, 824.401/ 5-2945; DANDLER y TORRICO 1987: 356-58.
18. *Pregón*, 29 de junio de 1945.

19. Para las vinculaciones estatales de las autoridades locales y los poderes performativos de la ley véase GUERRERO 1997: 586-90.
20. *El Diario*, 10 de septiembre de 1946; Oficio contra Virgilio Vargas y otros, Varios, 14 de febrero de 1947, Archivo de la Corte Superior de Justicia de Cochabamba (en adelante ACSJC), AG #791, Segundo Partido Penal.
21. *El Nacional*, 8 de febrero de 1945.
22. Mi análisis se inspira en el trabajo de Sergio Serulnikov sobre la violencia colectiva en el Norte de Potosí; cf. SERULNIKOV 1996a y su capítulo en la tercera parte de este volumen.
23. Margarita vda. de Coca vs. Hilarión Grájeda y otros. ACSJC, AG# 1202, Segundo Partido Penal. Varios delitos, 1947, Tercer Cuerpo. ff. 89-89v (expediente judicial incompleto); para las actividades anteriores de Grájeda véase también Archivo de la Prefectura de Cochabamba (APC), Expedientes, «Hilarión (Grájeda et al., indígenas de Yanani. al Sr. Ministro del Trabajo y Previsión Social», 1942.
24. ACSJC, AG# 1202, f. 7.
25. *Ibid.*, ff. 15-15v, 72-72v. 85v. 103v, 107.
26. *Ibid.*, ff. 7v, 10, 73, 84. 91, 103v-104.
27. *Ibid.*, ff. 106v-107, 108.
28. Para estos intentos cf. WHITEHEAD 1992: 141-42; para las relaciones entre los mineros y el MNR véase asimismo DUNKERLEY 1984: 6-18; KLEIN 1969: 373-76.
29. ACSJC. AG# 1202, f. 10v, por ejemplo.
30. *Ibid.*, f. 85v.
31. *Ibid.*, ff. 109-109v.
32. *Ibid.*, ff. 152-152v.
33. *Ibid.*, f. 101v.
34. *Ibid.*, ff. 189v-190.
35. *Ibid.*, f. 190.
36. ACSJC/AG# 1202, f. 192v.
37. *Ibid.*, f. 179v.
38. *Ibid.*, f. 191 -92v; SERULNIKOV 1996a: 218; para los rituales jurídicos cf. También LANGER 1990; RIVERA CUSICANQUI 1986.
39. Para las continuidades entre las rebeliones antes y después del congreso véase GORDILLO 2000: 194-209.
40. En el Perú, los movimientos semejantes habían sido plenamente suprimidos para la década de 1920 (cf. DE LA CADENA 2000: cap. 2).

Segunda parte. Etnicidad, género y la construcción del poder. Estrategias excluyentes y la lucha por la ciudadanía

Introducción a la segunda parte

- 1 Las cuestiones de etnicidad y género han tenido un impacto poderoso sobre las culturas políticas andinas, en particular durante períodos de crisis y transición. En efecto, los países de los Andes centrales figuran entre las naciones más «etnicizadas» de América Latina, una presa fácil para que los interlocutores extranjeros y los intelectuales y políticos de la élite local formulen estereotipos o esencialicen a los «indios» o a las «masas de color». Es, por cierto, correcto que durante siglos la mayor parte de la población de Ecuador, Perú y Bolivia fueran los nativos andinos, y en Colombia los mestizos o mulatos. Pero qué significó esto; cómo se les definió y cómo se definieron ellos a sí mismos; cómo intervinieron en la economía, en la política y en la esfera cultural: todo esto cambió de una época a otra, así como entre Estados e incluso regiones.
- 2 Los recientes estudios antropológicos han mostrado que la etnicidad siempre se produce en campos de poder. La delimitación cultural del grupo referente con respecto al «otro» casi siempre sirve para establecer o fortificar unos derechos exclusivos a bienes materiales y simbólicos. Ella depende de las leyes o decretos del Estado, los rituales y representaciones públicos, la violencia y el recurso a los derechos consuetudinarios. El grupo referente y el «otro» cuentan con un acceso distinto a tales leyes, derechos, rituales o violencia. Semejante comprensión de la etnicidad, asimismo, presupone que no se trata de una categoría «esencial», esto es que no es inherentemente no cambiante en las personas y sus descendientes. Los discursos, normas y prácticas de la diferenciación étnica pueden producirse a escala local, en el Estado-nación o internacionalmente (por ejemplo, a través del colonialismo, el neocolonialismo o el imperialismo). Los esquemas de categorización de la etnicidad y la raza desplegados en dichos ámbitos pueden variar significativamente. De este modo, la fijación de dichas categorías por parte de los Estados-nación latinoamericanos a través de padrones de contribuyentes, censos, leyes de inmigración o una legislación que busque proteger a los grupos subordinados, siempre ha diferido de la comprensión y las prácticas referidas a las diferencias étnicas en el ámbito local.
- 3 La prominencia de los órdenes étnico o racial definidos nacionalmente se incrementó en América Latina entre la década de 1880 y mediados del siglo xx, paralelamente al fortalecimiento de los mismos Estados-nación. La creciente preocupación entre los grupos dominantes en torno a la unidad y la eficacia nacionales encontró su expresión

en proyectos de la élite que buscaban una homogeneización étnica/racial. Pero como los capítulos de esta sección dejan en claro, el mestizaje fue visto con mayor escepticismo en los países de los Andes centrales que en Colombia. Es más, por toda América Latina la relativa dureza o flexibilidad de las jerarquías étnicas siguió siendo influida a través estructuras locales específicas de poder, socioeconómicas y demográficas. Las jerarquías étnicas permanecieron más cerradas en aquellas regiones en donde un grupo cerrado y dominante, autodefinido como blanco, había ejercido una autoridad omnicomprendiva sobre una amplia mayoría de los grupos étnicos subordinados durante muchas décadas, o incluso siglos; tal es el caso de la región del Chocó de Colombia occidental, con su complejo de minería de oro basada en esclavos, o de la sierra sur peruana, con su duro régimen latifundista y comercial que incorporaba al campesinado indígena. La situación tendía a ser diferente en las áreas rurales en las cuales ni la esclavitud, ni tampoco los complejos de hacienda y sus duros regímenes de peonazgo, habían configurado las constelaciones de poder, y obviamente que las cosas eran distintas en las ciudades. Aquí el mestizaje había sido un proceso en marcha durante siglos, y las personas pertenecientes a los grupos étnicos subordinados tenían una mayor oportunidad, en forma individual, de mejorar su posición social (a través de la educación y de los mercados de trabajo y vivienda) y participar en el proceso político.

- 4 ¿Pero qué significaba el mestizaje dentro de constelaciones de poder (u órdenes raciales) específicas, en los ámbitos regional o nacional, y cómo fue que lo experimentaron los que fueron arrastrados al vórtice del mestizaje biológico o cultural? Durante mucho tiempo se le vio como un disolvente que superaba, o al menos disminuía, la rígida opresión o exclusión basada en la raza, en especial en comparación con el polarizado orden racial estadounidense. Pero en los últimos años la teoría crítica de lo racial ha criticado el «mito del mestizaje» como una estrategia de la élite blanca particularmente insidiosa, diseñada para borrar la identidad y la diferencia cultural de los pueblos negros e indígenas, y para emprender su blanqueamiento cultural bajo el ropaje de la construcción de una comunidad nacional racialmente neutra. Según Carol Smith, el mestizaje comprende tres procesos distintos:

1) el proceso social [...] usado para procrear, socializar y posicionar a personas de legados biológicos mixtos [...]; 2) la identificación personal de una persona o comunidad [...] con las comunidades mestizas o el sujeto nacional mestizo [...]; y 3) un discurso político en el cual la gente discute la naturaleza racial, cultural y política del mestizo en relación con otros tipos de identidad. (Smith 1996: 150)¹

- 5 Para Smith, estos tres procesos se encuentran entrelazados entre sí y jamás han aparecido en las formaciones históricas latinoamericanas aislados el uno del otro. No obstante, son precisamente los distintos significados contextuales, formaciones históricas y proyectos de la élite, en y a través de los cuales se dan diferentes procesos de mestizaje sociales, de identidad y políticos, que se producen resultados tan variados en función del poder y de la participación política.
- 6 Aunque jamás trascendieron del todo las jerarquías de poder de corte racial, hay numerosos casos en la historia andina en los cuales los grupos subalternos adoptaron identidades mestizas incluso cuando la élite blanca condenaba a las «razas mixtas». También hay casos, como en el Cuzco del siglo xx, en que los mestizos insistían con identidades culturales indígenas al mismo tiempo que participaban plenamente en las esferas pública y política «blanqueadas». Y hay casos —sobre todo en las ciudades, pero incluso en entornos rurales, como lo demuestra Margarita Garrido— en los cuales mestizos y mulatos pasaban a ser participantes vitales —junto con los negros y/o los

nativos andinos— en las «culturas plebeyas» que cuestionaban las normas y el dominio excluyente de la élite. Es claro que el mestizaje a menudo fue empleado en la esfera política por las élites hispanizadas como una herramienta con la cual denigrar la otredad cultural y desempoderar a las mayorías no-blancas. Y, sin embargo, el mestizaje conllevaba el potencial — y en ocasiones hasta la realidad — para desestabilizar las estructuras de poder excluyentes, al igual que buscaba plasmar derechos y proyectos políticos significativamente diferentes de los de las élites hispanizadas.

- 7 Ahora ya es un lugar común en la bibliografía con bases teóricas de las historias social, cultural y política de América Latina, que las tres dimensiones de etnicidad/raza, clase y género se superponen en ocasiones, y en otras chocan entre sí, pero siempre ejercen influencias mutuas en la renegociación del poder. Así, la representación del género ha sido rutinariamente configurada por las posiciones étnicas/raciales y de clase de los grupos específicos de hombres y mujeres que se está representando, y por las de quienes hacen la representación. Las construcciones que la élite hiciera de las mujeres durante la era de formación de los Estados-nación han girado en torno a dos tipos ideales: la mujer maternal, fuertemente influida por el catolicismo (en particular por el culto mariano) y la emancipada, con igual acceso a los derechos y privilegios de la sociedad. El tipo ideal materno aparentemente ha sido particularmente vigoroso y duradero en las sociedades andinas. Durante todo el siglo XIX y a lo largo de la primera mitad del XX, los movimientos liberales, nacionalistas e incluso muchos de corte socialista tendieron a asignar distintos papeles a las mujeres, definidos en torno a nociones de pureza y a las funciones morales de criar niños para que se conviertan en ciudadanos rectos. En combinación con las jerarquías de clase y étnico/raciales, esto significó que las mujeres de los sectores populares (de clase baja y piel oscura) debían ser reformadas, controladas y recibir derechos limitados hasta que se considerara que encarnaban plenamente dicho ideal maternalista moralmente puro. El capítulo de Derek Williams examina esta instrumentalización ideológicamente híbrida de las mujeres para la creación de un «pueblo católico ecuatoriano» por parte de García Moreno.
- 8 Al mismo tiempo, distintas mujeres de diferentes antecedentes étnicos y de clase lucharon para ampliar los derechos en diferentes espacios de actividades, a veces empleando los modelos de género de la élite y en otros subvirtiéndolos. Así como sucedía en el caso de las jerarquías étnico/raciales, acá también se podían emplear distintas nociones del honor o del respeto para establecer espacios de poder o influencia para las mujeres de clase baja o indias, mulatas, mestizas y negras, en entornos y redes sociales locales. Y así como resulta demasiado simple construir un modelo lineal para los Andes, que pase de una sociedad corporativa de castas a otra ordenada abrumadoramente siguiendo las distinciones de clase, no hubo ningún cambio lineal desde un modelo de mujeres maternas sujetas, hasta unas mujeres emancipadas. Distintas clases y grupos étnicos de mujeres experimentaron la redefinición de su poder e inclusión en espacios específicos (el hogar, los negocios, la esfera pública) y en coyunturas históricas diferentes nacional y localmente.
- 9 Scarlett O'Phelan analiza la relación entre etnicidad y ciudadanía de los diputados representantes del virreinato peruano en las Cortes de Cádiz. Al respecto, los prejuicios raciales afectaron tanto a la población afrodescendiente como a la indígena al momento de negarles o restringirles sus derechos ciudadanos. Así, no se otorgó el derecho a la

ciudadanía a los pobladores negros y de castas por su «mácula de color»: su condición de esclavo, su supuesta «inclinación» a la violencia y delincuencia y por ser extranjeros e infieles. En conjunto, la población afrodescendiente junto con moros y judíos tenían una mancha de sangre que afectaba a sus descendientes. Con la población indígena, en cambio, había menos reparos en habilitarlos como ciudadanos debido a su pasado incaico y muestras de ilustración. No se vieron, además, afectados por los prejuicios de la «pureza de sangre»; se suprimió, además, su condición de menores de edad, aboliéndose el tributo y la mita e incorporándolos al pago del diezmo, lo cual era una manera de «españolizarlos».

- 10 El capítulo de Margarita Garrido se concentra en la negociación de derechos y privilegios de los «libres de todos colores» (fundamentalmente mulatos y negros) en la región de la costa atlántica de Nueva Granada (Colombia) durante el tardío período virreinal. El concepto clave que estaba en juego era el honor, que antes había servido para naturalizar las jerarquías étnicas de los derechos y el poder. Al insistir en su honor como una virtud, los «libres de todos colores» confirmaron y a la vez minaron las bases normativas del régimen colonial. Si bien las autoridades locales hispanas, así como los notarios se resistieron a redefinir el honor y los privilegios de los «libres de todos colores», los reformadores borbónicos se vieron forzados a hacerles concesiones porque les necesitaban en la defensa del imperio. Garrido sitúa estos cambios en el contexto de la formación de una cultura plebeya entre las castas de Nueva Granada.
- 11 El capítulo de Aline Helg se ocupa en general de los mismos grupos, la gente de color libre de la costa atlántica de Nueva Granada, en el contexto de la lucha por la independencia y la formación de alianzas con las élites criollas de la región. Si bien los criollos necesitaban a las castas para librarse del dominio español, las castas esperaban que a cambio de dicha alianza alcanzarían la igualdad. Aunque la cuestión racial era algo central en las estructuras de poder regionales y en el proceso mismo de formación de alianzas, el ordenamiento racial jamás fue cuestionado explícitamente durante la «primera independencia» de Nueva Granada (1810-15). Las castas aceptaron una posición sometida en la alianza con los criollos siempre y cuando se reconociera su ciudadanía, en parte debido a la atomización de la región y al fracaso en formar un movimiento de ancha base fundado en las castas. El fracaso de la costa en cuestionar el ordenamiento racial permitió tanto a los realistas, como después a las élites de la Cordillera oriental (Bogotá), dominar la región costera caribeña y definir a Nueva Granada como andina, blanca y mestiza.
- 12 El capítulo de Derek Williams analiza los componentes de género y étnico/raciales del proyecto del presidente García Moreno para forjar un pueblo y una nación católico-ecuatorianos entre 1861 y 1875. Combinando un catolicismo ultramontano con la fe en el progreso científico, el Presidente utilizó a la Iglesia y a la enseñanza de la moral católica para extender la influencia del Estado entre los pueblos indígenas y las mujeres. Su programa fue algo exitoso en la extensión de la educación a ambos grupos, a decir verdad más que la mayoría de los regímenes liberales contemporáneos que proclamaban que la educación era algo fundamental para la creación de una ciudadanía racional. El enfoque que García Moreno tuvo de las mujeres y los nativos andinos fue abiertamente paternalista: bajo la tutela del Estado, estos dos grupos habrían de ser cruciales para la forja de un Ecuador virtuoso e industrial. Williams muestra cómo este proyecto dependió de un uso y una negación selectivos de los estereotipos de estos grupos subalternos estratégicos. Aunque era profundamente autoritario, el proyecto

ayudó claramente a incorporar a mujeres y nativos andinos a la nación. Ellos a su vez se apropiaron el discurso católico-nacionalista del régimen y lo utilizaron para sus propios fines.

- 13 El capítulo de Brooke Larson presenta un análisis detallado de la representación de raza y nación en la obra de cuatro influyentes intelectuales bolivianos de comienzos del siglo xx. Les preocupaba el diseño de un ordenamiento racial para su país que fuera capaz de superar lo que veían como la degenerada, corrupta y caótica república boliviana del siglo xix. En el contexto de la temprana, tímida y condescendiente incorporación de los grupos mestizo/cholos de clase media baja al proceso político dominado por la élite, todos los autores coincidieron en que dichos grupos ejercían una influencia corruptora y que los indios puros debían ser protegidos y edificados. Pero significativamente diferían en lo que respecta a los métodos con los cuales se habría de llevar esto a cabo. Algunos intelectuales creían que lo debía hacer la oligarquía terrateniente «blanca», en tanto que otros enfatizaron el papel creciente del Estado. En cualquier caso concebían la ciudadanía de los tutelados indígenas como algo sumamente limitado: debían convertirse en trabajadores, soldados y contribuyentes de quienes se pudiera depender. Larson concluye que tales proyectos buscaban neutralizar y hacer retroceder las crecientes redes de activismo político indígena y de clase baja.

NOTAS

1. Debemos esta cita a un trabajo de Daniel Gutiérrez, un alumno de posgrado de antropología en la Universidad de Illinois.

Libres de todos los colores en Nueva Granada: Identidad y obediencia antes de la Independencia

Margarita Garrido

- 1 El presente artículo se ocupa de una población que a pesar de ser mayoritaria ha sido invisible para la historiografía del período colonial tardío de Nueva Granada: los llamados «libres de todos los colores». Me pregunto sobre sus nociones de obediencia y autoridad, las cuales estaban en relación con su propia identidad y con una incipiente cultura política plebeya. La sociedad de la Nueva Granada, como otras sociedades coloniales de la América Española, se basaba en una representación del orden de acuerdo con la cual la jerarquía étnica correspondía a una jerarquía moral. Este nuevo orden se derivó de la conquista española y la subsiguiente mezcla racial, y coincidía largamente con las jerarquías económicas, sociales y políticas. Era pensado como un orden *natural* y, por tanto, la obediencia a las autoridades, supuestamente superiores en todos estos aspectos, debía ser *natural*. La noción para expresar el lugar de las personas en la sociedad era el *honor*, entendido principalmente como privilegio y preeminencia, pero también como virtud; la superioridad social correspondía a la superioridad moral, o sea, a la preeminencia de la mayor virtud. Las leyes y la prédica religiosa legitimaban este orden y esta visión.
- 2 La posición de los individuos en la comunidad estaba relacionada con elementos relativos al nacimiento, el carácter y las costumbres. En lo que respecta al nacimiento, el origen étnico era el aspecto más importante, seguido por los méritos de los antepasados, unido unas veces a ciertas alusiones a nobleza y generalmente relacionado con la cuestión de legitimidad. Los recursos económicos de la familia o del individuo — y su poder o capacidad de disposición sobre personas y bienes — eran también parte importante de la valoración. En segundo lugar, aspectos relativos al carácter tenían que ver especialmente con la prudencia (no ser escandaloso, hablador, alborotador, caviloso) y con la cortesía (ser respetuoso, de buen trato). En tercer lugar, las cualidades morales estaban relacionadas con un código tácito de buen comportamiento alrededor del cual existía un consenso más o menos general entre los vecinos. La

existencia del código se deduce descodificando los informes de buena conducta escritos por los curas sobre los vecinos por solicitud de los jueces o de ellos mismos cuando estaban involucrados en algún proceso. La buena conducta tenía que ver con la honradez, el cumplimiento de los deberes como padre, hijo, esposo y hermano, como vecino y parroquiano (incluyendo la colaboración con las obras de caridad o pías) y con la obediencia. La valoración del oficio difería según el medio.² La evaluación final de todos estos aspectos para un individuo variaba mucho de un pueblo a otro, por lo que generalmente se acepta la afirmación de que la estimación social de una persona estaba configurada localmente. A pesar de que existió acuerdo durante la colonia — y, de hecho, en toda la Hispanoamérica — acerca de que las jerarquías de etnicidad y de moralidad eran casi idénticas, la interpretación de estas categorías era relativa y variaba de un lugar a otro.

- 3 Esta posición fue expresada en función del honor, la noción clave del marco discursivo común por el cual un individuo medía su propio valor y era apreciado por la sociedad.³ Según Pierre Bourdieu, el sentido del honor es el motor de la «[...] dialéctica entre desafío y réplica: del don y del contradon» (1991:175). El honor era la categoría operativa que permitía interpretar las categorías explicadas líneas arriba, vinculadas al nacimiento, carácter y comportamiento, pues marcaba las posiciones de los individuos en sociedad. El sentido del honor articulaba las prácticas de todos los días de intercambio doméstico, laboral, social y cultural de la comunidad, ello es, el reconocimiento como igual por iguales y el reconocimiento como superior por aquellos considerados inferiores. Como Lyman Johnson ha dicho para América Latina, «[...] la posición social y la identidad eran cuestiones ambiguas, pero centrales para interpretar la noción de honor» (JOHNSON y LIPSETI-RIVERA 1998:13). Podríamos agregar que el sentido del honor y el conjunto de elementos relacionados a él constituían en la sociedad colonial, el *capital simbólico* de cada persona y familia; el cual era heredado o adquirido, y podía ser intercambiado, invertido o perdido en las relaciones sociales cotidianas.⁴
- 4 El sentido del honor regía también la relación entre autoridad y obediencia. La propia honra adquiría una dimensión más en el terreno de esta relación. La honra de alguien no sólo se exhibía en el trato recibido por los demás, sino — y especialmente — por el trato recibido de las autoridades. El lenguaje oral y gestual parece más delicado en la relación del individuo con la autoridad. En la interacción y el trato verbal entre el individuo y la autoridad también estaban implicadas nociones de sí mismo y del otro. La obediencia estaba condicionada a que el gobernado hubiera percibido una imagen satisfactoria de sí mismo en el tratamiento que públicamente le daban las autoridades. Esa imagen satisfactoria confirmaba el lugar y la identidad social del individuo. Por eso hay esa fuerte relación entre identidad y obediencia. Cualquier elemento que significara que el gobernado no tenía la visión de su propia posición y la de su gobernante claras o —al contrario— que el gobernante desconociera estas visiones de sí y del otro, al igual que sus posiciones relativas, podía significar un desafío inadecuado o recibir una réplica de abierto desconocimiento que era al mismo tiempo una forma de reposicionarse por parte de quien sentía que había sido movido de su lugar. De este modo, el uso del poder o la coerción era limitado; si las autoridades continuamente desatendían el autoproclamado honor de un sujeto, ello podía derivar en resistencia u otras formas de desobediencia. En esencia, esto constituía una forma por la que aquellos que sentían que habían sido desalojados de su ubicación social original podían

resituarse. Cuando cometía injusticias el gobernante no solo mostraba su propia poca valía moral sino que hería los sentimientos de los gobernados (cf. VIENE 1990: 9-24).

- 5 En la segunda mitad del siglo XVIII, la sociedad neogranadina se distinguió de las demás del mundo andino por la composición de su población y de sus patrones de poblamiento. La población mestiza, mezcla de indios, blancos y negros había reemplazado largamente a la población indígena (TOVAR 1994a). El hecho de que el 46 % de la población de la Nueva Granada corresponda a las castas libres, mientras el 46 % de la población en el resto de América andina estuviera relacionada con los indígenas es un dato que confirma esta diferencia (ESTEVA 1988: 230-231).⁵ Las mezclas múltiples por varias generaciones rebasaron todos los intentos de clasificación de acuerdo con porcentajes de sangres de los ancestros; así, a fines de dicho siglo (XVIII) se había generalizado el término de «libres de todos los colores» introducido inicialmente para los batallones militares de las reformas borbónicas.
- 6 En el mismo siglo, una forma peculiar de poblamiento ha sido encontrada en vastas regiones de Nueva Granada, especialmente a lo largo de los valles de los ríos Cauca y del Magdalena, y considerada por algunos autores como *sui generis*. Se trata de los asentamientos de hombres y mujeres libres de todos los colores que en algunas regiones buscaron el reconocimiento — como parroquias, villas o ciudades — y en otras se constituyeron en las llamadas *rancherías* — consideradas por las autoridades como *rochelas* o espacios de vida fuera de alcance de las reglas de policía (orden) y de la campana de la Iglesia. En el área central del virreinato el proceso de hispanización y mestizaje cultural acompañó la transformación de los llamados pueblos de indios en las denominadas parroquias de blancos. Todos estos procesos demográficos y de poblamiento contribuyeron a los cambios en las formas de convivencia y al cuestionamiento de las prácticas y los discursos propios del orden étnico, social y político.
- 7 La posición de las diferentes mezclas étnicas en esa jerarquía era ambigua. La sola expresión de «libres de todos los colores» con la que fueron agrupados mulatos, zambos, mestizos, pardos y montañeses en los reclutamientos de militares, además de denotar la creciente dificultad de clasificar a los individuos entre las distintas definiciones de castas, señala un proceso de exclusión-inclusión. Se suponía que los que eran «de colores» no deberían ser libres, ya que al menos alguno de sus ancestros no lo había sido. La libertad era un bien especial y escaso en el diseño original de la sociedad colonial, en la cual estaba reservada a los españoles y sus descendientes; no obstante, había sido lograda por «libres de todos los colores» gracias a mestizajes prohibidos, ilegítimos, por migraciones y desarraigos, que significaban ascensos para unos y descensos para otros, en las jerarquías sociales. Alcanzar la libertad significaba tener independencia de un cacique, de un propietario de esclavos u otro señor, gozar de autonomía para salir de un pueblo y para trabajar en diferentes sidos o mantenerse con un negocio propio. Aunque el reconocimiento como hombre o mujer *libre* implicaba la inclusión entre los no-indios y los no-esclavos, sin embargo la calificación como *de color* aludía a tener *mancha de raza* y por tanto justificaba la exclusión de los blancos. Los libres de color estaban, pues, en una condición intermedia, ambigua y esquivada.
- 8 Ellos o sus ancestros de inmediatas generaciones eran *selfmade man and woman*, que se habían «inventado» a sí mismos en el curso de duras trayectorias vitales. No se trata de *selfmade men* de hoy cuando circunstancias de todo orden convergen en la multiplicación de posibilidades de elección individual, y la mayoría de los discursos

premian sin recelo trayectorias de hombres esforzados que superan sus condiciones de vida heredadas. Se trata de hombres y mujeres que tuvieron que construir su honor partiendo de menos cero, es decir, de prejuicios negativos sobre los mezclados, del discurso sobre la mancha de mala raza, sobre la ilegitimidad y sobre el ser forastero; además, en el caso de las mujeres, hubo también que lidiar con la idea de la debilidad de sus sexo y su «difícil honra». Se les atribuía desobediencia, inestabilidad y condiciones morales inferiores; así, por medio de algunos dispositivos especiales, se les negaba el reconocimiento que esperaban como libres, el acceso a la educación y a los altos cargos. Siguiendo los estudios pioneros de Jaime Jaramillo Uribe (1968) y enriqueciéndolos con miradas desde las regiones, varios historiadores han coincidido en la constatación de la mirada peyorativa de que eran objeto las personas mezcladas.

- 9 No obstante aún sabemos poco de la idea que los llamados libres de todos los colores tenían de sí mismos, de los demás y de la sociedad en la que vivían. Quizá en lo que más debieron esforzarse, y en lo que encontraron mayores dificultades en sus relaciones con los otros y las autoridades, fue en separar el origen étnico y el color de la piel de la valoración de su honra. En este artículo busco comprender algunos aspectos de cultura política, particularmente respecto a los valores que subyacían a sus nociones de obediencia y autoridad. Los casos de desacato nos van ayudar a entender aspectos de la relación entre gobernantes y gobernados, las formas de desafío y réplica, así como la intertextualidad en la que se inscriben. Presentaremos con algún detalle dos casos diferentes en dos pequeñas poblaciones de la Costa Caribe, en Valencia de Jesús en la provincia de Santa Marta y de Tolú en la provincia de Cartagena.⁶

Reconocimiento y obediencia en la milicia

- 10 En la lucha por ascender y alcanzar una posición social honorable, algunos libres de todos los colores lograron el reconocimiento de sus calidades morales y de su lealtad con el nombramiento como capitanes de la milicia y otros se contentaron con la deferencia otorgada por la comunidad en la que vivían. Algunos encontraron seria oposición al reconocimiento de sus méritos entre las autoridades locales.
- 11 Veamos en primer lugar el caso de un pardo, Simón Córdoba, nombrado capitán de la milicia de Valencia de Jesús por el gobernador de Santa Marta en 1750, a quien algunas autoridades locales tradicionales del lugar (el alcalde y el juez de bienes de difuntos) le quisieron disputar su capacidad de mando, pues pensaban que un hombre de baja esfera no debería tenerla.⁷ Para ello lograron que dos milicianos le desobedecieran, se opusieron a que el capitán Córdoba los castigara por su desobediencia y acusaron a éste de desacato por no presentarse ante ellos cuando lo llamaron. Por su parte el capitán Córdoba arguyó que él no se presentó cuando fue llamado por las autoridades locales tradicionales porque «[...] como hombre, y aunque pardo temí, por no experimentar algún ajamiento en mi persona» (f. 359). Le siguieron proceso por desacato y desobediencia y fue condenado a prisión con cepo y multa de 31 pesos. El capitán Córdoba, después de un tiempo en prisión, se quejó de lo injusto de su castigo y solicitó su libertad. Dijo que su conducta había sido correcta, que estaba cumpliendo con su deber de capitán, ceñido a los reglamentos y a las costumbres de tiempos inmemoriales, y estaba [...] deseoso de no padecer la mala nota de inquieto, revoltoso y altivo». Así lo atestiguaron los vecinos.

- 12 En este caso, según parece, las dos autoridades locales, representantes del establecimiento criollo y español compartían prejuicios, miedos e intereses. Parecería que el juez de bienes de difuntos hubiera querido medir su capacidad de obtener sumisión frente a los milicianos pardos con la del pardo Córdoba, nombrado capitán, quien aparentemente se los sustraía de su tradicional esfera de influencia y clientelaje. Por eso trató de inducirlos a desobedecerle. A las milicias de hombres libres de todos los colores se les había concedido fuero militar, es decir, protección por el código militar que garantizaba ciertas inmunidades y exenciones. Más aún, a sus oficiales se les otorgó jurisdicción y una insignia emblemática de su legítima autoridad de mando. Los capitanes de las compañías de españoles y las autoridades ordinarias recelaron este fuero otorgado a pardos y morenos libres. En cierta forma los sustraía de los alcances de su poder y control, les otorgaba cierta autonomía y les abría las puertas a la movilidad social.
- 13 En los debates sobre la formación de milicias de castas se habían oído voces, como las de ellos, que desaprobaban esa innovación. Para los virreyes, el temor surgía de las consecuencias que armar a la plebe podía tener para la seguridad interior. No obstante, a ministros españoles y virreyes coloniales les tocó aceptar la americanización del ejército colonial en general: del 34 % de oficiales americanos en 1740 pasó al 60 % en 1800 y del 68 % de tropas americanas en 1740-1759 al 80 % en 1780-1800. A los criollos neogranadinos les tocó aceptar la «pardización» de las milicias (LYNCH 1991: 307).⁸
- 14 En el contexto del orden jerárquico sociorracial de la colonia, ¿cómo hay que entender los privilegios garantizados a los nuevos oficiales comisionados de la milicia para cuerpos mestizos? Juntamente, con el reforzamiento de batallones armados regulares, la formación de milicias era parte de las reformas militares que — entre otras innovaciones borbónicas — intentaban mejorar la defensa de la nación española imperial y no de las colonias en particular. No pretendían producir cambios sociales orientados hacia lo que hoy llamaríamos democratización de la sociedad o reducción de brechas, pero algunas de las medidas tomadas para la mayor eficiencia económica, comercial y fiscal, política y militar los implicaban.
- 15 El caso que hemos considerado es muy temprano en el proceso de organización de milicias en la Nueva Granada, la cual sólo alcanzó su forma legal definitiva en 1773. Hacia 1781 los nuevos batallones de milicia habrían llegado a ser lo suficientemente efectivos como para jugar un rol significativo para disuadir a los comuneros insurgentes. En las visitas e informes de 1778 se hizo evidente que la composición étnica de las milicias en la Nueva Granada no podía seguir el modelo de Cuba; es decir, batallones bien diferenciados por características étnicas (blancos, pardos y morenos), todos con oficialidad blanca. A pesar de los difusos nombres de batallones de pardos, de zambos, de morenos, de pardo-morenos y de cuarterones dados por el teniente coronel Anastasio Zejudo a las milicias de Cartagena, la presencia confusa y masiva de las castas en todos los batallones llevó al gobernador Pimienta a proponer, en 1778, la simplificación de los batallones; así se formaría un batallón de Blancos que incluiría mestizos de indios y aquellos «[...] que salidos ya de la oscuridad de lo Negro, tocan a quinterones y semejantes, que en la clase de soldados y de milicias no hay motivo para que en el país se extrañe», y otra de Pardos que incluyera mulatos y zambos. Mas adelante el regimiento de Libres de todos los colores fue anexado al de Blancos.⁹
- 16 Pero la nueva situación de los pardos con fueros y poder también tenía sus matices. Si por un lado tenían que luchar para no verse afrentados por el desconocimiento de los

blancos, por otro querían distinguirse de la plebe y separarse lo más posible de cualquier gesto que pudiera valerles los rasgos peyorativos atribuidos a los de su calidad étnica. En el caso que estudiamos, el del capitán Córdoba, por un lado expresa su temor de que los notables blancos le hagan experimentar «algún ajamiento en mi persona», y, por otro, recoge testimonios en los que se sostiene que era «estimado por sus buenos procedimientos, así de lo noble, como de lo plebeyo», y él mismo expresa con mucha claridad estar «deseoso de no padecer la mala nota de inquieto, revoltoso o altivo».

- 17 El honor que defendía era en primer lugar el que derivaba de la virtud (buena conducta) que le había merecido el reconocimiento social (crédito, estimación general), y, en segundo lugar, el honor derivado del cargo militar con el que había sido nombrado, el cual reforzaba oficialmente su distinción de la plebe como vasallo de mérito excepcional. Su queja de la prisión y embargo fue hecha en defensa de su «persona»; su protesta por la desaprobación de un par de notables a su conducta represiva por el desacato de dos milicianos la realizó en defensa de la autoridad y jurisdicción que le había sido otorgada.
- 18 Los hombres pertenecientes a alguna casta cifraban su honor en su virtud y los méritos de sus servicios prestados a la Corona, y sólo cuando obtenían el nombramiento en un cargo de rango podían insistir con mucha delicadeza en la acepción de su honor como preeminencia, cuyo reconocimiento le mezquinaban especialmente los notables que veían su propia posición y poder amenazados. La noción de «persona», a la que aludía un hombre como Córdoba, parecía comportar un cierto sentido de dignidad (respeto debido como ser humano), lo cual marcaba una ruptura con un orden que reconocía dignidad exclusivamente a los blancos, pero cuya significación, sin embargo, no podemos exagerar pues seguía teniendo una cierta connotación excepcional, es decir no estaba aún dicha en términos generales para todos los seres humanos. El valor ejemplarizante de su trayectoria no es desestimable por cuanto el optar por la vida en orden y, ostensiblemente, por la lealtad y la defensa del establecimiento, a pesar de su color, era posible para muchos.

Reconocimiento y obediencia en las rancherías

- 19 Algunos hombres y mujeres libres de todos los colores decidieron adentrarse en los montes y montañas con la finalidad de hacer en ellos su habitación, junto con otros que habían tomado igualmente opciones individuales de parejas o familias. Sus relaciones con el pueblo cercano, con el párroco y el alcalde, eran generalmente difíciles. Ellos intentaban someterlos al control de la Iglesia, la asistencia a misa y las formas de vida vecinal. Los de los montes podían rechazar esto o llevarlo un poco a la ligera, a sabiendas de que siempre tenían más de un ojo sobre ellos. De todas maneras allí, entre los habitantes del monte, se daban formas de relacionarse que abiertamente retaban las distancias étnicas y la estrechez de los códigos sociales y morales.
- 20 Puesto que los alcaldes y corregidores tenían la responsabilidad de mantener a los pobladores viviendo en policía y a son de campana, algunos comenzaron a albergar una profunda desconfianza y miedo de los pobladores libres de pocos recursos que vivían en los partidos. Los miraban como una población no sujeta a lazos fuertes, sin mucho que perder y lista a ganarse la vida de cualquier manera (CAICEDO y ESPINOSA 2000; CONDE 1996; PALACIOS DE LA VEGA 1955; ZULUAGA 1996). Las frecuentes quejas sobre latrocinio y abigeato

que aquí no incluimos están conectadas con esta actitud persecutoria, que muchas veces condujo a las autoridades a cometer abusos y, a los libres, desacatos. Estas prácticas de muchos pobladores sirvieron de base para la generalización de prejuicios sobre todos los nuevos asentamientos de libres, tanto en la costa Caribe como en el Cauca (COLMENARES 1991).¹⁰

- 21 Los discursos sobre los arrochelados son relativamente conocidos por los historiadores pero muy poco sabemos sobre cómo los acusados de tal falta se defendieron y de cuáles eran sus nociones sobre la vida que habían escogido. En 1789, Benito Blanco, un ex esclavo que había obtenido su manumisión por sus buenos servicios y vivía con otros libres en las montañas de Quilitén, cerca de Tolú, dedicados a las labranzas y a la venta de sus frutos, fue apresado cuando venía del mercado.¹¹ En el juicio se supo que el alcalde de la villa de Tolú había ido a rondar a los de Quilitén, considerados arrochelados, y les había hecho prometer que llevarían buena vida. El alcalde decidió que sólo les cobraría las costas de la diligencia. Blanco no estaba. Por ser el único con capacidad para pagar, el alcalde decidió embargarlo y cobrarle las costas de su diligencia, acusándolo de vivir en mal estado con la mujer de Justo Amaya, otro de los moradores.
- 22 De acuerdo con Justo Amaya, el esposo de la señora con quien acusaban al liberto Blanco y que era un labrador como él, ellos compartían la mesa y los azares diarios «en buena armonía y unión», «auxiliándose en el trabajo» dentro de unas reglas morales y de decoro a las que aludían como «buena conducta y rectos proceder» que en nada agravaban su persona ni su honor sino que, antes bien, significaban amistad, respeto mutuo y solidaridad. En el relato de Amaya, no hay rastro de una opción de resistencia o rebeldía.
- 23 Blanco consideró las acciones del alcalde y los soldados como lesiones a su persona, su crédito y su reputación de hombre de buena conducta.¹² Al hacer su queja dejó claro que en la villa de Tolú no podía defenderse debido a su infeliz constitución de negro bozal liberto. Blanco solicitaba le devolvieran su dinero puesto que con ello quedarían restablecidos tanto su reputación como el honor de Candelaria Oliva y el de su marido.¹³
- 24 Lo señalado por los vecinos de las villas como delitos de los habitantes de las rancherías de Quilitén y la condena a su forma de vida estaba en concordancia con los discursos contemporáneos sobre arrochelados en las provincias de la Costa Caribe. El Obispo de Cartagena, José Fernández Lamadrid, en su visita pastoral de 1778 a 1781 por Tierra Adentro y Tolú, señaló «[...] la universal relajación y corrupción de las costumbres de los fieles». Su ansiedad ante el desorden se hace mayor al constatar el abandono espiritual de los negros libres quienes «[...] por estar muy distantes de las poblaciones no reconocen sus curas ni cumplen alguno de los preceptos de la Iglesia, viviendo por consiguiente sin ley ni subordinación y en un total libertinaje».¹⁴
- 25 También el padre Joseph Palacios de la Vega (1955) describió horrorizado las costumbres y los conflictos en numerosos asentamientos dispersos de indios, negros y zambos en las provincias de Cartagena y Santa Marta en el diario de su viaje entre 1787 y 1788. La persecución a los arrochelados por parte de las autoridades estaba motivada más por una mezcla de miedo e interés que por el deseo de reducirlos a policía y son de campana. En este caso podemos constatar que de parte de los habitantes de las montañas de Quilitén no había tenido una intención deliberada de oponerse a los controles de la Iglesia y la real justicia, sino más bien una opción de una vida autónoma

acompañada de una cierta frialdad hacia el cumplimiento de preceptos, la cual, no les era exclusiva.

Política y moral

- 26 Los dos casos anotados arriba tienen su origen en la incapacidad de los notables de reconocer los logros de individuos libres, pues su ascenso social contrariaba el orden natural de las cosas en el cual al color de la piel correspondía no sólo la posición social sino la altura moral y el derecho de mandar. El capitán de milicias Simón de Córdoba y el labrador-pequeño comerciante Benito Blanco eran individuos de color que habían logrado en distintos lugares, esferas y grados una cierta autonomía y vías de superar los estrechos límites puestos a los de su «clase».
- 27 La defensa del capitán de milicia de los pardos hace énfasis en la afirmación de su honor y dignidad personales logrados por mérito de su posición y la del hombre negro libre pone énfasis en llevar una manera distinta de vivir una existencia honorable. Ambos valores, la dignidad de la persona y el sentido del buen vivir están estrechamente ligados con la construcción de la identidad. Ambas valoraciones morales tienen que ver con la vida entera de las personas y sus relaciones con los demás. Ambas fueron elementos centrales de su honor y, por ende, parte importante del capital simbólico que estos individuos habían construido a lo largo de sus vidas.
- 28 Es precisamente porque los logros de estos pardos amenazan la representación del orden jerárquico étnico, económico, social y político tradicional que son perseguidos por las autoridades locales. En ambos casos, no obstante, se trata de objetar sus procedimientos no en el campo político sino en el de la moral. A uno se le acusa de injusto con los milicianos y al otro de vivir en mal estado con mujer casada. En ambos casos sus defensas son también en términos morales. Ellos son ejemplos de ruptura de barreras, de vías de inclusión y reconocimiento que muestran las fisuras del orden.
- 29 En ambos casos, también, los sujetos declaran que su origen étnico obstaculiza su reconocimiento como personas virtuosas y, por tanto, luchan por arrancar a sus contemporáneos una valoración de su ser por su comportamiento virtuoso, a pesar de su origen étnico. A diferencia de los elementos constitutivos de la identidad adscritos al nacimiento (familia, etnia, género), los campos de la conducta y el carácter constituían étnicamente elementos relevantes, allí cabía la decisión, la voluntad, era el campo de las opciones éticas. Si aceptamos la noción de Charles Taylor sobre que la identidad personal (individualidad) no debe ser separada de la noción de bien (moralidad), entendemos cómo estos hombres libres «aunque de colores» sentían que ellos *eran* sus procedimientos, que su identidad pasaba necesariamente por sus costumbres y su modo de vida. Por eso ellos se remitían a su comportamiento moral, pues éste era la base de referencia de su identidad.¹⁵
- 30 En las declaraciones del capitán de pardos Simón Córdoba, de Benito Blanco, de Amaya — su amigo — y de numerosos testigos encontramos una visión del bien con su aparejo de prácticas definidas en el patrón de haz-no-hagas muy cercana a la que conocemos como propia de la sociedad colonial: vivir sin dar escándalo y en obediencia a sus superiores, siendo querido por todos, al igual que vivir en orden y armonía, respetando a la mujer del prójimo, ocupándose en el trabajo y auxiliándose mutuamente. Por eso no es sorprendente encontrar en los dos casos testigos que se extienden en detalles no pedidos, en antecedentes y, sobre todo, en descripción minuciosa de costumbres de

convivencia. Es manifiesto que los casos citados de significación ética del honor están inscritos en un largo proceso de redefinición del honor semejante al que ha sido observado en diversos lugares del occidente durante el Antiguo Régimen.

- 31 Es interesante notar que en la Europa del siglo XVII el ideal del honor como privilegio paulatinamente era dejado de lado; mientras, el ideal de una vida común y corriente — y virtuosa para todos — tomaba fuerza. El protestantismo dio fuerza a este proceso mediante la valoración del trabajo y la familia y no sólo a la devoción espiritual. Por ese tiempo, la literatura del Siglo de Oro español hacía alusión al honor del caballero, al tiempo que comenzaba a reconocer el de los villanos por ser cristianos viejos y personas honestas. Además, ha sido señalado que existían nuevas posibilidades para las vidas individuales como contraposición a los grupos o linajes (MARAVALL 1986: 301; Taylor 1996: 227-231). En otras culturas europeas, el cambio en la noción del honor ha sido entendido como un doble proceso de generalización y espiritualización del honor (SPIERENBURG 1998). Muchos estudios históricos muestran luchas por la identidad en sociedades de antiguo régimen.¹⁶ Para Hispanoamérica, el excelente trabajo de Sarah Chambers señaló la transformación del código de honor de estatus a virtud (1999:160-187).
- 32 No obstante, el patrón de haz-no-hagas de los hombres y mujeres libres de color no parecía coincidir exactamente con los demás, especialmente con el de algunas autoridades. El punto clave en el caso del capitán de milicias era que un pardo tuviera mando sobre una población que antes debía obediencia sólo a los notables lugareños blancos. Mientras él pedía que le enseñaran el reglamento para no errar, ellos pensaban que por su *baja esfera* no debía tener mando. El problema de fondo era la dislocación de ese orden social, la no-correspondencia del ordenamiento étnico con el político.
- 33 Mientras los arrochelados de Quilitén declaraban vivir ordenadamente, con pasto espiritual, en el mutuo respeto y dedicados a labores útiles como lo evidenciaba precisamente el volumen de productos que llevaban al mercado, los otros pensaban de ellos que «como no conocen el bien no lo aman». Claramente, «conocer el bien» significaba vivir dentro del orden social urbano. La discordancia pasaba principalmente por la *autonomía* lograda por estas personas al alejarse de la población grande y de los controles y sumisiones que para ellos implicaban. Y quizá su autonomía relativa era su bien mayor, lo que le resultaba más significativo, por lo que valía la pena luchar.

Identidades culturales y políticas ambiguas

- 34 Ello se hace más claro si entendemos que, como otros historiadores lo han planteado en sus trabajos sobre historia europea, la idea de una identidad social es — en muchos casos— profundamente ambigua. E. P. Thompson afirma que «[...] con frecuencia cabe detectar en el mismo individuo identidades que se alternan, una deferente, la otra rebelde». Y continúa estudiando lo que Gramsci llamó conciencia contradictoria o dos conciencias teóricas: la de la praxis y la heredada del pasado o absorbida sin espíritu crítico. La propuesta de Thompson es la de entender las «dos conciencias teóricas» como derivadas de

[...] dos aspectos de la misma realidad: por un lado, la necesaria conformidad con el estatus quo si uno quiere sobrevivir, la necesidad de arreglárselas en el mundo tal y como, de hecho, está mandado [...]; por otro lado, el «sentido común» que se deriva de la experiencia compartida con los compañeros de trabajo y con los vecinos de

explotación, estrechez y represión, que expone continuamente el texto del teatro paternalista a la crítica irónica y (con menos frecuencia) a la revuelta. (THOMPSON 1991: 23-24)

- 35 En los casos expuestos, los hombres libres asumen acriticamente el discurso heredado de una sociedad estratificada de acuerdo con el origen racial y su correspondencia en el conjunto social, político y moral. Ello inspiraba la parte deferente de su práctica y su respeto hacia las autoridades y al orden en general. Por otro lado, su vida, su experiencia junto a otros, compartiendo pautas de trabajo y de ocio, les lleva a rechazar las acusaciones de desleales, deshonestos o inmorales, atribuidas a los de su grupo social y étnico y a defender vehementemente sus costumbres como dignas y honorables. En esto su práctica aparece como rebelde.
- 36 Aunque los libres de todos los colores asumen también, como hemos señalado, las principales pautas morales de la sociedad virreinal, no transan ni su poder adquirido — su pequeño cargo como en el caso del capitán de milicias — , ni su autonomía respecto al control de la ciudad — como en el caso del liberto. Podemos decir que en los discursos de Blanco y de los testigos a su favor se estaba defendiendo una *cultura plebeya* que no puede reducirse simplemente a una *cultura tradicional* ni puede ser clasificada escuetamente como una *cultura rebelde*. Para estos libres, como lo ha dicho Thompson para los plebeyos de Inglaterra del siglo XVIII: «Las normas que se defienden así no son idénticas a las que proclaman la Iglesia o la autoridad» (THOMPSON 1991: 21). Probablemente es apropiado referirse también a un modo de resistencia-asimilación.
- 37 En una perspectiva histórica amplia, podemos resaltar la relación entre estas actitudes nuevas de los libres de todos los colores y los cambios inducidos por las reformas borbónicas. En el primer caso es obvio que al abrir los rangos de oficiales de los cuerpos de milicia a estratos menos privilegiados jerárquicamente por consideraciones de defensa estratégica, la Corona tenía que darle privilegio a los hombres libres de todos los colores que fueran a estar involucrados. Esto explica el origen del reto al viejo orden jerárquico, como se ha mostrado. El apoyo final del juez a las quejas del Capitán significó un reconocimiento a su cargo y autoridad como venidos del rey y tal vez de su propia vida virtuosa. Y en general, el apoyo recibido de los jueces a las quejas del pardo y del liberto nos permiten decir que la noción de honor por la vida corriente virtuosa ganó sobre la noción de jerarquía y preeminencia. Los notables tendían a creer que estas dos acepciones iban siempre unidas y estaban adscritas al nacimiento y quizá por ello les costaba entender la conquista de la noción de honor por parte de los libres.
- 38 Tenemos el conocido caso de un capitán de milicia pardo que no encontró resistencia de parte de la élite criolla frente a su reciente ascenso de estatus y autoridad (PATIÑO 1994: 213). José Antonio Valenzuela, hijo de pardos que habían reunido algún capital en el comercio, fue nombrado alférez de milicia de la Compañía de Pardos de ciudad de Antioquia. Por sus excelentes servicios como alférez en la rebelión de los cosecheros de tabaco en Sacaójal, en 1781, y un préstamo de su familia a las Cajas Reales en 1798, Valenzuela obtuvo una Real Cédula en 1796 que lo dispensaba de su calidad aduciendo «[...] su color ser blanco, sus modales, su educación y buenas costumbres, a que se debe el trato y atención de las gentes de primer orden de aquella ciudad». Por esta razón, «[...] pudiera muy bien quitarle este borrón que lo aflige en extremo». En Popayán, provincia de Cauca, don Melchor López, guarda real de la Real Audiencia, se quejaban ante el juez por que Juan Manuel Pérez lo había llamado pardo. Sorprendentemente, el juez declaró «[...] que siendo el color un accidente, no constituye ni puede constituir la

verdadera calidad y nobleza de las personas».¹⁷ Cercanamente relacionado a estos cambios, ha sido señalado que el título de «don» para dirigirse a gente blanca en la Nueva Granada virreinal «[...] va sufriendo un proceso de deterioro que indica los progresos de las fuerzas niveladoras y el debilitamiento del linaje como elemento básico del status social» (JARAMILLO URIBE 1968:196).

- 39 El caso de Quilitén tiene que ver con el proyecto civilizador Borbón de controlar la cultura popular. Como muchos historiadores lo muestran para las sociedades coloniales hispánicas, la preocupación por un comportamiento impío y potencialmente subversivo de las clases bajas motivó el proyecto Borbón social y urbano.¹⁸ En Arequipa, en un período posterior, Chambers notó una «[...] creciente preocupación de la élite por el desorden e inmoralidad que hacían a las prácticas culturales un terreno clave de conflicto y negociación durante la transición del colonialismo al republicanismo» (CHAMBERS 1999: 13). Charles Walker también nos señala la indiferencia por parte de las clases bajas hacia las reglas como un arma en contra del proyecto civilizador Borbón y nos previene sobre el riesgo de considerar conductas estratégicas como resistencia. Añadiríamos que aunque esta indiferencia no significa resistencia, se podría convertir en ella cuando las intervenciones de las autoridades afectaran efectivamente aspectos importantes de la vida. Cuando las comunidades defendían su autonomía, asumían que su manera de coexistir — hoy diríamos su cultura— era *buena*. Con ello, ponían el debate sobre las maneras de vivir — culturas — entre la política y la moral. La expresión de los distintos puntos de vista se hacía con referencia al honor de cada cual, pues éste constituía el marco discursivo común. El honor tenía, como hemos visto, diversos significados e implicaba diferentes valores muchas veces conflictivos entre sí.
- 40 Pero ¿por qué a veces las altas autoridades apoyan a gente de la baja esfera en la jerarquía sociorracial? El notable aumento de casos de injuria en la Real Audiencia de Santa Fe durante la segunda mitad del siglo XVIII reveló la común ocurrencia de abusos por parte de las autoridades locales (GARRIDO 1993: cap. 2). Los casos de desobediencia, desafío y réplica también aumentaron en el mismo período.¹⁹ Este aumento de quejas por parte de las personas comunes, de comunidades vecinales y asentamientos llamó la atención de las máximas autoridades borbónicas para controlar la política local, ya sea para apoyar una autoridad plebeya al ser retada por la desobediencia de un notable local o para ayudar a las víctimas de los abusos de los alcaldes o jueces. En algunos casos, los abogados no limitaban la defensa de los plebeyos a reconocer un honor proporcional al de su posición, sino que también recordaban que las personas notables debían comportarse también adecuadamente según la virtud proporcional a su estatus, salvo que estuvieran dispuestos a perderlo.
- 41 Con la llegada de la independencia, la categoría de «libres de todos los colores» desapareció. En una temprana etapa fueron incluidos en una categoría general de «pueblo» que desdibujaba las diferencias y traía igualdad en el discurso. Con las nuevas constituciones hubo un reconocimiento formal de la ciudadanía para los hombres libres, incluyendo a los indios, aunque no a los esclavos. La primera ley contra la esclavitud fue dictada en 1821 con motivo de la libertad de los recién nacidos (libertad de vientres); sin embargo, la abolición completa no llegó hasta 1851. Ello implicó la obligatoriedad de los deberes patrióticos. El otorgar la ciudadanía para todos marcó el contraste tanto con la condición de vasallo como con la desigualdad legal de indígenas y esclavos propia de la sociedad colonial. Los censos abandonan la clasificación de personas por raza, lo cual es una diferencia mayor con otros países andinos.²⁰

- 42 El título de ciudadano, que se volvió de frecuente uso especialmente por aquellos quienes estaban involucrados en luchas patrióticas, es un ejemplo de esta inclusión formal en la sociedad, un ejemplo de la igualdad en el discurso. Sin embargo, ello no tenía ningún efecto en el derecho de elegir o ser elegido. La república heredó los prejuicios que existían hacia los diferentes grupos raciales y hacia los libres de todos los colores. Limitar el derecho al voto a aquellos que tenían propiedades e ingresos, fueran hombre libres y supieran leer y escribir, significaba la exclusión explícita de indios de comunidad y negros esclavos, así como la inclusión muy condicionada de los hombres libres de todos los colores (PATIÑO 1992).²¹ Hubo entonces un cambio de una exclusión explícita hacia una inclusión ambigua. A pesar de que hay indicios para demostrar que se trató más bien de una inclusión abstracta y formal que de una real, la proclamación de la identidad de ciudadano libre para todos y la eliminación de las categorías étnicas en los censos abrió un espacio jurídico e ideológico determinante para la trayectoria futura del país.

Conclusiones

- 43 En el período colonial tardío la concepción de la sociedad como una formación jerárquica étnica, social, económica, política y moral estaba mostrando algunos indicios de crisis. No todos los cargos se correspondían con esa jerarquía, las formas de obediencia no se restringían a las derivadas del orden tradicional, ni las identidades de los individuos eran ya tan completamente consistentes con sus orígenes étnicos.
- 44 Los libres de todos los colores creían en la dignidad de una persona que vivía de una manera decente, que respetaba las reglas y que se comportaba sin escándalos. Ellos entendían que la autoridad de todos los mandatarios provenía del rey y la autoridad real de Dios. Pero también creían que quienes ocupaban cargos de autoridad debían comportarse de manera moralmente aceptable y estaban obligados a reconocer y tratar a los gobernados de acuerdo con la posición y el honor que tenían. También defendían su autonomía cuando la habían logrado.
- 45 Los libres de todos los colores, una población antes invisible, lucharon por obtener mayor reconocimiento social centrándose en sus valores éticos y tratando de relativizar la exclusión por características étnicas. Los logros obtenidos fueron un valioso capital simbólico que defendieron, guardaron e invirtieron en las situaciones en que fueron enfrentados. Hicieron uso de la noción de honor, antes exclusiva de criollos y españoles, y acentuaron sus significaciones ligadas con la virtud. Por esta razón, muchos de los conflictos con las autoridades se expresaron en términos morales. El intento Borbón de controlar la cultura popular reveló el amplio campo en el que la política y la cultura coincidían, competían y chocaban.
- 46 Había una combinación entre asimilación y resistencia. Podemos decir que la aceptación del sistema de poder social existente combinado con un cierto condicionamiento de la obediencia, la esperanza de obtener un cargo local, el ideal de lograr un mayor grado de autonomía y de ser reconocido como buen vecino y hombre de virtud fueron algunos de los principales rasgos de una cultura plebeya. La apertura parcial de nuevos espacios para los libres de todos los colores en Nueva Granada durante el período colonial tardío perdió significado con los cambios políticos. No podemos desconocer, sin embargo, que las experiencias de autonomía, de lucha por lograr el reconocimiento y el trato respetuoso y de condicionar a éste la obediencia,

pesaron de alguna manera en la memoria de individuos y grupos, y aportarían elementos a una cultura plebeya. La posibilidad de ampliar la noción de honor como virtud, a pesar de su origen étnico, fue su logro más importante.

NOTAS

2. De acuerdo con Aline Helg (1999: 15), en Cartagena, «[...] existía una clara jerarquía de profesiones que coincidía con una jerarquía del color de la persona».
3. Esta es la definición básica de honor (PITTS-RIVERS 1966).
4. El concepto de ‘capital simbólico’ es tomado de Pierre Bourdieu (1991: 189-204).
5. Actualmente las diferencias por países, de acuerdo con mediciones genéticas, parecen mostrar las trazas de su composición colonial con algunos cambios. A Colombia le corresponde una población mayoritaria de mestizos (45,3 %), seguida de la de blancos (30 %), de negros, mulatos y zambos (23 %) y finalmente indios (1,59 %). Este último dato sólo es más bajo en Costa Rica y Argentina (0,64 % y 0,62 % respectivamente). La proporción de negros, mulatos y zambos correspondiente a Colombia es idéntica a la de Panamá (que como sabemos fue parte de este país hasta 1903) y en ello se diferencian del resto de los países en los que esta población representa entre el 0 y el 5 % con la sola excepción de Venezuela donde únicamente alcanza el 11,5 % (ESTEVA 1988: 278-279). Como vemos, el porcentaje de mestizos se mantiene, el de blancos aparece un poquito más alto, el de negros mucho más alto que los clasificados como esclavos y el de indios francamente disminuido. A pesar de los debates que estos indicadores puedan encerrar, es interesante tenerlos como referencia.
6. Esta ponencia se basa en mi reciente investigación sobre los casos de desacato, irrespetos o resistencia a las autoridades locales. Algunos de ellos se resolvían en su jurisdicción provincial y otros llegaban a la Real Audiencia. Entre 1700 y 1810, encontramos catalogados 70 casos de desacato y 30 de irrespetos a la autoridad llegados a la Real Audiencia, para un total de 100. Su estado es variable desde el punto de vista de la conservación de los documentos, pero sobre todo en función de conocer su resultado final (Archivo General de la Nación [AGN], sección Colonia, fondo Juicios Criminales [CJC]).
7. AGN, CJC, tomo 76, fs. 340-419; cita del f. 359.
8. Los efectos que por el tercer Pacto de Familia con Francia sufrió España en la guerra contra Inglaterra en 1762 — principalmente la pérdida de Cuba y de Manila por un año y la de La Florida hasta recuperarla en 1781—y la más fuerte posición territorial, comercial y naval de Inglaterra en el Caribe, puso en primerísimo plano la defensa del imperio. Primero en el virreinato de Nueva España, luego en el del Perú y más tarde y con menor vigor en el de la Nueva Granada, se crearon batallones fijos sobre todo en los puertos principales sobre el Caribe y el Pacífico y se organizaron milicias en el interior.
9. Reporte de Inspección. Pimienta. Cartagena, 26 de marzo de 1778, AHNC, MM, tomo 40. ff. 152-65, citado por KUETHE 1994. En el vicariato de Valencia de Jesús, que incluía la ciudad y cinco sitios más, según el censo de 1778 había sólo 8 eclesiásticos, 272 blancos (de ellos 267 en la ciudad y 5 en El Paso) que correspondían al 5,34 % de los blancos de la provincia de Santa Marta; 1199 indios, de los cuales únicamente 14 estaban en la ciudad, la mayoría en Tuerto y en total correspondían al 13,88 % de los indios de la provincia; 1777 libres de todos los colores, de los cuales 1412 vivían en la ciudad y en total de la vicaría correspondía al 6,12 % de los libres de la

provincia; 402 esclavos concentrados en la ciudad y en El Paso, y en total correspondían al 9,78 % de los esclavos de la provincia. La población de la ciudad era de 1939 habitantes —4,13 % de la de la provincia — y la de todo el vicariato 3658 —7,79 % de la de la provincia — (TOVAR 1994a: 507-519).

10. Germán Colmenares señaló con gran lucidez la diferencia entre los libres asentados espontáneamente fuera del marco de las ciudades y pueblos en las Costa Atlántica y en el valle del río Cauca. En el Cauca, mulatos y zambos libres, mestizos y blancos pobres vinculados o no a las haciendas se asentaron en los límites entre ellas, en el cruce de caminos o alrededor de una antigua capilla doctrinera y buscaron ávidamente su reconocimiento oficial como sitio, pueblo o villa, la delimitación de su jurisdicción y el derecho a contar con cura propio y gobernantes locales. En cambio, en la costa atlántica, los mulatos y pardos libres, mestizos y blancos pobres, aprovechando una gran frontera interior, en parte amenazada por indios de difícil reducción, se establecieron en montes y ríos demostrando una cierta resistencia a vivir con policía y a son de campana y sufriendo por eso la designación de «arrochelados», así como la intermitente persecución de autoridades civiles, militares y misioneras.

11. AGN, CJC, tomo 107, ff. 851-882.

12. En 1789, el mismo año en que Benito Blanco se presentó a los jueces quejándose de estar sufriendo la persecución del alcalde de Tolú, el gobernador político y militar y comandante general de mar y tierra en la ciudad y provincia de Cartagena, don Joaquín de Cañaberal y Ponce, publicó un reglamento para toda la población titulado *El Deber de Vivir Ordenadamente para Obedecer al Rey*. En el numeral 88 se establecía que cuando se prendiera a una persona sin que se le haya determinado el delito, ésta deberá ser conducida a la cárcel «[...] en calidad de detenido y entre Puertas, sin que el Alcalde exija carcelage, ni otro derecho, hasta que instruida la justicia acuerde o su formal arresto o su soltura». El alcalde de Tolú desconoció esa reglamentación (Gilma Mora de Tovar en CAÑABERAL Y PONCE 1992: 109-131).

13. AGN, CJC, tomo 107, ff. 853-854.

14. «La universal relajación de las costumbres de los fieles...» publicado por BELL LEMUS 1991: 152-161. A fines del decenio anterior había habido un conjunto de iniciativas destinadas al reordenamiento territorial por las cuales la provincia quedó dividida en tres corregimientos: el de Mompox, el de Tolú y San Benito Abad y de Tierra Adentro (cf. CONDE CALDERÓN 1996: 83-101).

15. Charles Taylor (1996: 220) propone definir 'práctica' como algo sumamente general: «[...] cualquier configuración estable de una actividad compartida, cuya forma se define por un cierto patrón del haz-no-hagas». Y ellas se dan en todos los ámbitos: la familia, la comunidad, el mercado, las formas religiosas, etc.

16. R. F. Baumeister (1986: capítulos 3 y 4), ofrece una buena revisión del tema.

17. Archivo Central del Cauca, Colonia J-I 11, Juicios Criminales, sig. 8009.

18. Véase el artículo de Charles F. Walker en la primera parte del presente libro.

19. En el catálogo colonial del AGN de Juicios Criminales hay 37 casos de desafío y falta de respecto completos con anterioridad a 1700, y 100 casos de esc año hasta 1810.

20. Véase, para un buen tratamiento del tema, KÖNIG 1994: 274-313.

21. En la provincia de Cartagena, en 1812, entres los 36 diputados electos, al menos dos fueron hombres de color (HELG 1999: 9).

Ciudadanía y etnicidad en las Cortes de Cádiz¹

Scarlett O'Phelan Godoy

- ¹ El propósito de este artículo es analizar cómo percibieron los diputados reunidos en las Cortes de Cádiz, de 1810 a 1814, la conformación del nuevo cuerpo político que, desde ese momento, debía legislar sobre España y sus extinguidas colonias, que ya eran parte integrante de la monarquía. Me interesa enfatizar el papel que jugó la etnicidad en establecer quiénes estaban en condiciones de ser considerados ciudadanos, dentro del proyecto constitucional de 1812, y quiénes no.¹ Con este objetivo es importante precisar y destacar cuáles fueron los argumentos que se tejieron en torno a la participación visiblemente restringida de los indios y las «castas».² Los alcances limitados de su actuación son un reflejo de la cultura política de quienes, a pesar de su declarada tendencia liberal, no pudieron desprenderse de los prejuicios raciales que arrastraban a partir de la experiencia colonial, donde indios y «castas» habían sido sistemáticamente postergados de una representación política alturada.

Los tres reinos

- ² Tan temprano como en 1742, un mestizo procedente del Cuzco y adoctrinado por los jesuitas predicaba, en la selva central del Perú, «[...] que en este mundo no hay más que tres reinos: España, Angola y su Reino, y que él no ha ido a robar a otro reino, y que a los españoles se les acabó su tiempo y a él le llegó el suyo» (LOAYZA 1942:4). Mas su discurso era aún más excluyente, convocaba a los indios pero estableciendo que no vinieran ni españoles ni negros a su presencia. De acuerdo con su versión, Juan Santos Atahualpa — que así se llamaba este dirigente mestizo— había pasado a España al servicio de un sacerdote jesuita, habiendo estado también en el África, que él identificaba con Angola. La alusión no es casual, ya que era precisamente en Angola donde se bautizaban a los pobladores negros luego de haberles proporcionado una mínima instrucción, luego de involucrarlos en la catequesis — que además se impartía en la lengua denominada «angola» — por misioneros jesuitas (VILA VILAR 2000: 195). A pesar de ello, Juan Santos en su discurso agregaba «[...] que él tenía sus hijos indios y

mestizos, y los negros comprados con su plata» (AMICH 1975:157). Es decir, eran sus hijos exclusivamente aquellos negros a los cuales lo unían los vínculos de paternalismo que se prodigaban a los esclavos domésticos.

- 3 Lo interesante de estas reflexiones, vertidas medio siglo antes de que se formulara la Constitución de Cádiz, es su capacidad de definir la autonomía de tres reinos, por un lado, y su carácter excluyente frente a «los negros y viracochas», por otro. Al entrar al siglo XIX, un coyuntural y demagógico acercamiento entre españoles e indios fue propuesto en las Cortes, pero los orígenes africanos no serían pasados por alto con la misma facilidad que los ancestros indios. Como observaremos en el presente estudio, tanto la mancha de la esclavitud como el no poder remontar sus orígenes a un glorioso pasado incaico, colocarían a los descendientes de africanos en una posición de marcada desventaja frente a los vasallos indios.

Limpieza de sangre y la mácula del color negro

- 4 Quisiera plantear en este trabajo que cuando en el siglo XVIII se habla de «limpieza de sangre» o de «pureza de sangre» a lo que se alude, en principio, ya no es exclusivamente a la mala raza de moros judíos o recién convertidos, sino también a aquellos que tienen la mácula del color negro;³ es decir, a los descendientes de africanos. El notable libro de Verena Stolke sobre el caso cubano es profusamente ilustrativo en este sentido. Como ella establece, el argumento de la limpieza o pureza de sangre está basado en «[...] una noción metafísica de la sangre» (1992: 43). Los ejemplos y la fraseología para describir su alcance abundan. Así, la oposición a que un contrayente blanco desposara a una joven perteneciente a las «castas de color» siempre llevaba a referencias en torno a que «el color mancha a la familia», «llevará eternamente en su frente el sello de la esclavitud», «introducir en la misma familia un individuo por cuyas venas no circula sangre blanca» (STOLKE 1992:44). Como concluye Stolke, en el contexto cubano «impureza de sangre» llegó a significar mala raza, origen africano y condición de esclavo (1992: 44). Es más, el impuro no podrá desprenderse del estigma africano, ni siquiera remontándose a la tercera generación. De allí que hubo novias rechazadas por la familia del contrayente, bajo el argumento de que «su abuela procedía de África». Existía, además, la opinión consensual de que evitar un enlace con miembros de las castas era un favor que se hacía a los eventuales hijos que pudiera engendrar esta unión, pues era obvio que estos vástagos serían despreciados e incapaces de hacer carrera, debido a su color.
- 5 Se podrá argumentar que el caso de Cuba es extremo por la polarización racial entre blancos y negros, pero en el caso de México y el Perú, donde al masivo componente indio se sumó la presencia marginal de las castas de color, la discriminación racial también estuvo presente. En México, por ejemplo, es posible percibir el temor a la «contaminación racial» transmitida por medio de la sangre (COPE 1994:49). De allí que el canónigo Beye de Cisneros, representante de Nueva España a las Cortes de Cádiz, señalara en uno de sus discursos: «[...] los españoles y los indígenas se unen sin problema a las mulatas, pero no se casan con ellas para no transmitir a su descendencia la infamia del color» (en RIEU-MILLAN 1990:159).
- 6 La raza es una construcción social, y en la colonia — tanto en Mesoamérica como en los Andes — sólo hubo espacio, desde un inicio, para dos repúblicas: la de indios y la de

españoles (COPE 1994: 50). Los negros y las castas,⁴ como se pondrá en evidencia en las Cortes de Cádiz, no tuvieron cabida, ni aceptación, ni reconocimiento, dentro de la sociedad colonial. Y ello a pesar de que llegaron tempranamente a América en calidad de esclavos domésticos de los primeros conquistadores. Quizá, precisamente debido a esta «degradante condición» se les mantuvo relegados. Así, la población negra no estuvo representada por una «república» — careciendo en este sentido de un respaldo jurídico e institucional— y esto hizo que su presencia política fuera más marginal y vulnerable que, incluso, la de los indios. En este sentido debo discrepar con la afirmación de que los españoles consideraban a «[...] los indios, negros y castas, *gente sin honor*» (BOYER 1998:155). Mi impresión es que hubo niveles dentro de la discriminación y, en el caso de los descendientes de africanos, ésta se potenció. De allí que cuando se hablaba de la mala raza, se incluía a «moros, judíos y mulatos», pero nada se decía de los indios.

- 7 Inclusive, cuando en alguna ocasión se trató de igualar a los indios con los negros sometiendo a un régimen de trabajo similar, los indígenas protestaron airadamente. Así, en 1811, en una carta enviada por el cabildo de Lambayeque, un grupo de indios lamentaba que «[...] el trato que se les da, *es igual al de los negros*, asegurándose que comen de la paila común, se les hace madrugar a las horas *que estos esclavos lo verifican para salir al trabajo*» (en HÜNEFELDT 1978:41). Se puede observar entonces, que para los indios, el sólo percibir que se les estaba dando un tratamiento equivalente al de los esclavos, provocaba un rechazo inmediato. Los indios entendían que ellos eran vasallos, no esclavos. No estaban sujetos a un sistema de compraventa, y todo parece indicar que esta diferencia la habían procesado con bastante claridad.
- 8 Es probable que en el caso del Perú negros y castas de color no llegaran a ganarse un espacio bien afianzado en la sociedad colonial, por no estar sujetos al tributo. Es decir, no eran vasallos del rey. Aunque en el período borbónico hubo intentos por hacer tributar a mulatos y zambos, éstos no prosperaron. Primero quedaron neutralizados por la gran rebelión y luego, aunque el virrey Gil de Taboada llevó a cabo un censo general en 1795 (FISHER 1970: apéndice II, tablas finales), donde se incluían a negros y pardos libres, la extensión del tributo a «las castas de color» no llegó a ponerse en práctica. De ser así, es muy probable que pagar tributo les habría significado la posibilidad de negociar una representación en las Cortes de Cádiz. Se entiende entonces que los diputados de México y América central fueran más proclives a la integración de las castas, ya que en ambos lugares éstas tributaban desde el siglo XVI. Y, en este sentido, no debe limitarse la defensa de las castas exclusivamente al argumento de que eran una población marginal — y no una amenaza numérica — en lugares como México y América central. Es oportuno señalar que en el caso particular de Nueva España, no era sólo su presencia minoritaria, sino también el hecho de que las castas pagaban tributo, lo que las hacía elegibles a la ciudadanía. Pienso, por lo tanto, que ésta es una variable que no hay que desestimar.
- 9 Por otro lado, la marca de la esclavitud colocaba a los descendientes de africanos en la base de la pirámide social. Y es que no sólo la élite blanca poseía esclavos. También la nobleza indígena y los artesanos indios tenían la opción de adquirir esclavos, o bien para el servicio doméstico, o bien para entrenarlos como aprendices. Los ejemplos abundan. Así, en 1741 Francisco Clemente Coya, alcalde de indios del Cercado de Lima, vendió un esclavo que había comprado a don Agustín de Cargoraque, cacique principal y gobernador de Cajamarca (HARTH-TERRÉ 1973:113). Igualmente, en 1782, Baltasar Pacha,

indio de Lurín, compró a don Bruno Francisco de Pereyra un negro bozal de casta «benguela», que desde el puerto de Valparaíso había traído el navio «La Encalada» (HARTH-TERRÉ 1973: 97).

- 10 Dentro de este contexto de postergación, no debe llamar la atención que eventualmente los pobladores negros y las castas quedaran excluidos de las proposiciones presentadas por los americanos a las Cortes (CHUST 1999:167).⁵ Al hablar de igualdad entre europeos y americanos se especificaba que este tratamiento debía aplicarse «[...] así a españoles como indios y los hijos de ambas clases». En el discurso se obviaban por omisión a los negros y sus descendientes. Se entiende entonces que el representante limeño Morales Duárez no tuviese reparos en señalar categóricamente: «[...] los negros no son oriundos, son africanos, por lo tanto quedan excluidos en la proposición, así como se excluye a los mulatos». Su opinión era un reflejo de cómo percibían los sectores blancos una participación política más activa por parte de las castas de color. En todo caso, parece que la propuesta de exclusión de la población negra fue ardorosamente defendida, sobre todo, por los delegados americanos. Por lo menos a ellos se la atribuyó el representante de Asturias, Agustín Argüelles, al argumentar

[...] aunque es cierto que a todas las clases se debe considerar iguales, no se ha creído conveniente que todos gozasen el derecho de ciudadanos como son los negros y otros que están reducidos a la durísima suerte de sufrir el pesado trabajo de que se les impone [la esclavitud]: y por razón de política los mismos señores americanos exigieron que fuesen excluidos nominalmente todos estos individuos del ejercicio activo de los derechos de ciudadanos...⁶

- 11 Siguiendo esta línea de argumentación, el diario *El Investigador del Perú*, en su edición del 18 de enero de 1814, se preguntaba: «¿Es posible que hasta a los negros bozales hemos de ver como legisladores de esta ciudad? No hay ejercicio que a esta gente baja se destine, que nadie le ponga medida, *no siendo ciudadanos*».⁷ Meses más tarde, el 15 de noviembre del mismo año, *El Investigador* acogía otro reclamo, esta vez relativo a la anulación de unas elecciones llevadas a cabo en la catedral:

[...] se pone en noticia de Vuestra Excelencia que el pueblo noble de Lima no está conforme con lo que se haya actuado en orden a estas elecciones, y que [...] se rehaga la votación, *no entre mulatos, sino entre españoles ciudadanos como debe ser, y si no fuera así, estaríamos en el laberinto de que hasta los negros votasen* [...] no es regular que en un país civilizado se eche manos a individuos cuya indecencia es notoria.⁸

- 12 Parece que de hecho hubo casos en que se filtraron representantes mulatos en los cabildos de regiones donde la presencia de las castas era significativa como, por ejemplo, en Guayaquil. Así, *El Investigador*, una vez más, recogió las denuncias de que en el pueblo de Borondón «[...] ocupan empleos de cabildantes pardos, que ni aún en el color tienen apariencia que disimule la elección que se hizo en ellos, además de ser unos hombre ineptos, bárbaros y despreciables».⁹ Las múltiples adjetivaciones peyorativas son un claro indicio del trato discriminatorio al cual estaban sujetos los africanos y sus descendientes dentro de la sociedad colonial, y a lo difícil que iba a ser revertir esta situación.

- 13 Lo que no queda claro, sin embargo, es por qué en el caso de los mulatos, nacidos en territorio americano, la discriminación también se aplicó. Otro representante a las Cortes, el padre Florencio del Castillo, diputado por Costa Rica, traería este tema a colación, señalando en el debate, «[...] que las castas eran españoles que habían nacido y vivido en suelo español; por lo tanto, no era justo tratarlos como extranjeros en su propio país, y rehusar contar con ellos políticamente los convertía de hecho en esclavos. Una cosa era

negarles la ciudadanía y otra negarles representación política» (en RODRÍGUEZ 1984: 91). Pero, la «mácula del color» a la que se alude con frecuencia tenía un doble carácter: los negros procedían de varios puntos del África y, además, eran mahometanos. En efecto, muchos de los negros africanos se habían convertido al Islam, como respuesta a la importante presencia de predicadores musulmanes en la zona occidental subsahariana. Sin ir más lejos, los mandinga eran seguidores de la secta de Mahoma y como tales no habían recibido el bautizo (CASARES 2000: 208). Aquí entraba entonces a tallar el argumento referente a la religión, no en vano se declaró que la religión oficial de las Cortes era la católica (FONTANA 1979: 91);¹⁰ pero esto se dictaminó pensando más en función de lo que representaba la amenaza protestante, antes que haciendo referencia explícita a los seguidores de Mahoma.

- 14 Adicionalmente, la sangrienta rebelión negra ocurrida en Haití también provocó sentimientos encontrados. Hubo en las Cortes quienes consideraron que si no se les daba la ciudadanía a las castas, éstas podrían levantarse en armas, «[...] de que es funesto ejemplo la catástrofe de la isla de Santo Domingo». Pero también hubo quienes opinaron que, manteniendo a los negros sujetos a su condición de esclavos, se hacía más manejable evitar una posible insurrección. Al respecto se puso como ejemplo la isla de Cuba, colonia española que tenía una población negra equivalente, concluyéndose que «[...] sólo el yugo durísimo de los franceses [en el caso Haití] pudo producir aquel efecto que no se ha verificado entre nosotros [en Cuba] que procuramos suavizar la esclavitud».¹¹ Este último planteamiento — vigencia de la esclavitud pero más blanda — pesaría en forma definitiva para apartar a la población de color del nuevo cuerpo político que se estaba conformado, por su condición de esclavos o descendientes de esclavos. Así lo expresó enfáticamente el delegado por Caracas, Esteban Palacios, al declarar «[...] en cuanto [a que] se destierre la esclavitud, lo apruebo como amante de la humanidad; pero como amante del orden político, lo repruebo».¹² Sin duda, su lugar de procedencia — Caracas —, donde la presencia negra era gravitante y el temor a la pardocracia latente, definió su punto de vista. De esta manera, los negros y sus vástagos, procedentes de un «tercer reino» sin representatividad, y carentes de una «república» autónoma, fueron considerados extranjeros — «alienígenas de la América»,¹³ como los describió el delegado José Miguel Guridi y Alcocer — a pesar de que muchos de ellos habían nacido en territorio americano. La máxima concesión que se propuso para los esclavos fue que tuvieran un representante, pero que éste no actuara como diputado, sino exclusivamente «como apoderado que expusiera sus derechos».¹⁴ Es bastante obvio que no estaba dentro de los intereses de las Cortes promulgar la abolición de la esclavitud y, por lo tanto, difícilmente se podría promover a los negros y castas de color a la condición de ciudadanos, mientras la esclavitud siguiera vigente.

- 15 No obstante, a pesar de estas restricciones, se les dejó una posibilidad abierta. De acuerdo con el artículo 22, en casos especiales de servicios meritorios las castas podrían solicitar a las Cortes su ciudadanía. Mas este trato excepcional se prestaba a arbitrariedades, dependiendo de quién presentaba la solicitud, con qué respaldo y, sobre todo, a partir de quién la evaluaba. Así, la concesión de la *carta de ciudadano* se restringía a aquellos que «[...] siendo hijos de padres libres, casado con mujer libre y ejerciendo una profesión con capital propio, hicieren servicios calificados a la patria o que se distingan por su talento, aplicación y conducta» (FONTANA 1979: 91). Se requería, de esta manera, de esfuerzo y trabajo; la ciudadanía no venía gratuita. Ello concuerda con un editorial posterior del periódico *El Investigador*, en la cual se resaltaba: «[...]

somos libres mientras un árbol genealógico, un diploma, una carta de gracia, una executoria y un pergamino tengan el influxo necesario para hacer más honorífica en la sociedad la ociosidad que los servicios, la nulidad que el mérito, el vicio que la virtud».¹⁵

Estereotipos sociales: «ferocísimos africanos»

- 16 Otro ingrediente que se sumó a la «mácula del color», para apartar a los sectores negros de la obtención de la ciudadanía, fue la percepción — bastante difundida — de que tenían una inclinación natural para la delincuencia. Así, en 1814, *El Investigador* publicaba una carta donde se demandaba que el camino del Callao se limpiara «[...] de doce ferocísimos africanos que andan robando».¹⁶ Inclusive el mismo periódico, en otro artículo, contrastaba la imagen de los «miserables [humildes] indios» frente a los «malhechores africanos». En este sentido, el 23 de julio *El Investigador* daba cuenta de que

[...] el martes 12 del presente mes en el que fueron víctimas de sus crueldades nueve o diez indios, que de vuelta de esta ciudad regresaban para sus parcelas con el dinero de las cargas que habían introducido, entre estos llevando uno por desgracia su escopeta, de la que quiso usar a la insta de catorce o quince africanos, de los que es caudillo el famoso Francisco Chala de Buena Vista; pero fue recompensado con un par de balazos que llevó el cuerpo en tierra.¹⁷

- 17 Además de ser acusados de delincuentes, los pobladores negros tenían la circunstancia agravante de ser señalados como herejes debido a su procedencia africana y, por ende, a contar un bagaje cultural y creencias diferentes. De esta manera, *El Investigador* dio cuenta en diciembre de 1814 de

[...] una caterva de africanos [que] se reunían de noche a celebrar funciones eclesiásticas, cuya dignidad según parece, no conocen ni por lo exterior. El jueves a las diez de la noche reunidos en congreso veinte africanos y seis mujeres de la misma calaña, representando el cabildo eclesiástico, arzobispo y virrey, revestidos de sus correspondientes trajes fueron aprehendidos [...] se les encontraron varias sotanas, sobrepellices, bonetas, misal, mitra y hasta la banda figurada de la gran cruz con que representaba uno de esta ilustre asamblea el distinguido papel de virrey.¹⁸

- 18 Se aludía, de esta manera, a que los africanos apresados se estaban mofando de instituciones y autoridades coloniales respetables como lo eran la Iglesia y el virrey, provocando escándalo en la ciudad. Además, de acuerdo con la nota, su irreverencia lindaba con la herejía: una razón más para suscitar un sentimiento de rechazo.
- 19 Es interesante constatar la manipulación de la opinión pública por parte de los periódicos, precisamente cuando se hallaba fresca la álgida discusión mantenida en Cádiz sobre el tema de la ciudadanía. En este sentido se puede observar, en los artículos que *El Investigador* publicó sucesivamente, la intencionalidad de presentar a los pobladores negros como ladrones, criminales y herejes para ratificar, de esta forma, la decisión de no otorgarles la ciudadanía. En otras palabras, da la impresión de que el objetivo de estas notas periodísticas hubiera sido estereotipar a las castas de color como gente vil, y como tal incapaces de ser representadas en las Cortes.
- 20 Probablemente frente a la presión ejercida por la prensa, el 30 de julio de 1814 el virrey José Fernando de Abascal promulgó un bando en el que decretaba que «[...] toda persona de cualquier clase y condición que sea» debía recogerse a su casa a más tardar a las once de la noche porque de lo contrario se le encarcelaría, poniéndole en libertad si quedaba fuera de sospecha «[...] pero si fuera de color se destinarían a la limpieza

y aseo de las calles por ocho días, pasando los cuales se les daría soltura amonestándolos que en caso que reincidieran sufrirían la misma pena por doble tiempo». Una vez más se ponía de manifiesto el trato discriminatorio frente a las castas de color. Adicionalmente, Abascal puntualizaba en el mencionado bando de que si alguno de los que fueran apresados tuviera en su poder un arma prohibida sería penalizado, agregando que «[...] a los de color se les prohíban aún las [armas] permitidas con el nombre de defensivas [...]. Exceptuándose sin embargo los oficiales de estas castas que podían usar armas como la espada o el sable, por razón de sus empleos militares».¹⁹ No hay que olvidar que en Lima existía una batallón de pardos libres constituido por miembros de las castas de color, los cuales estaban habilitados para portar armas (CAMPBELL 1978:18). Así, el ejército se convertiría en una de las pocas instituciones que le proporcionó a la población parda la posibilidad de escalar posiciones y conseguir una mejor ubicación dentro de la sociedad colonial.²⁰

La «minoría de edad» de los indios

- 21 Si bien en el caso de los negros se argumentó que su condición de esclavos, sus orígenes africanos y la mácula de su color eran obstáculos para alcanzar la ciudadanía, con respecto a los indios se aludió a su minoría de edad, es decir, a la incapacidad e ignorancia que se les atribuía como impedimento para otorgarles plenos derechos de representación. No en vano — se señalaba — necesitaban ser gobernados por caciques, así como contar con un protector de naturales.²¹
- 22 En este sentido la discusión sobre el tema se suscitó, en un principio, entre los delegados peninsulares que acudieron a las Cortes. De acuerdo con el punto de vista de José Pablo Valiente, representante de Sevilla, los indios eran conocidos por «[...] la pequeñez de su espíritu, su cortedad de ingenio, su propensión al ocio, a la oscuridad y al retiro, alejándose siempre del concurso de las demás clases».²² Así como el negro era estereotipado como inclinado a la delincuencia, el indio era visto como inclinado al ocio y al ostracismo. No obstante, otro fue el argumento que trajo a colación Felipe Anir de Esteve, delegado de Cataluña, para quien era absolutamente indispensable abolir la minoría de edad de los indios, «[...] pues para ser diputados y electores había de ser de mayor edad».²³ Es más, para Anir de Esteve no había motivo para que los indios no fueran oídos y juzgados en las audiencias como los demás españoles, «[...] pues todos somos iguales y mucho más en atención a que V. M. quiere darles representación en las Cortes futuras, y esto no lo podría tener si se considerasen todavía como menores».²⁴
- 23 Adicionalmente se produjo la acalorada defensa de parte de los delegados hispanoamericanos. Vicente Morales Duárez, por ejemplo, expresó que le resultaban intolerables los argumentos que se habían esgrimido sobre la incapacidad de los indios e incluso enfatizó la notable diferencia entre falta de ilustración (es decir, carencia de educación) y falta de capacidad. Culpaba a la Corona de haber sepultado a los indios en las minas descuidando su educación. Pero, a la vez, advertía la presencia de «[...] indios educados en las ciudades, que en nada varían de las gentes cultas».²⁵ Otro delegado, el señor Castillo, opinaba que la ignorancia del indio provenía «[...] del abandono con que se les ha privado, y de la falta de escuelas de los indios por nuestras leyes», aunque también admitía la presencia de «[...] varios indios que han hecho grandes progresos en las letras y han merecido ser condecorados con los grados mayores de universidad».²⁶

- 24 La defensa del representante peruano Ramón Feliú recurrió a otra línea de argumentación. Intentó demostrar que los indios del antiguo Perú no eran ni brutales ni tiranos, increpando a los delegados peninsulares su ignorancia frente a «[...] los famosísimos obeliscos y estatuas de Tiahuanacu, de los mausoleos de Chachapoyas, de los edificios de Cuzco y Quito [...] de las fortalezas de Xaxahuamán»; preguntándoles también si habían leído «[...] sus idilios, sus elegías y sus odas». Feliú concluyó su disertación recordando a los delegados que si hubiesen tenido interés en conocer el pasado histórico de los indios a los que menospreciaban, «[...] todo esto y mucho más hubieran sabido, hubieran visto, hubieran leído, hubieran oído: no habrían osado llamar brutal a un pueblo que nos ha dejado pruebas tan recientes e incontrastables de su pericia en la escultura, la arquitectura civil, militar, subterránea y metalúrgica; en la hidráulica y agricultura; en la astronomía, en las artes, en la poesía y en la música». ²⁷
- 25 Finalmente, el delegado de Buenos Aires, López Lisperguer, coincidía con el representante de Cataluña en que los indios no carecían de capacidad, sino de oportunidad y que, además, el sistema colonial los había tratado como a seres inferiores. Dentro de este planteamiento, en su discurso, señalaba «[e]sta rudeza (de los indios), además de no ser tanta como se pinta, es efecto de la opresión y tiranía de las autoridades; *no os por falta de talentos ni aptitud, sino por la sinrazón con que los tratan*»²⁸. Precisamente esta opresión se materializaba en los servicios personales o mitas que apartaban a los indios de la educación, pero que eran el mecanismo que se les había impuesto para que solventaran sus tributos. Adquirir la mayoría de edad implicaba, entonces, liberarse de ambas imposiciones: tributos y mitas. Éste era, asimismo, un paso obligado para obtener la ciudadanía y la representación en las Cortes.
- 26 Eventualmente se sometería a los indios a una legislación étnicamente selectiva. El indio podría elegir (voto activo) pero no ser elegido (voto pasivo), salvo que demostrara ser excepcionalmente ilustrado. De esta manera se aumentaban los asientos asignados a los representantes americanos, pero sin correr el riesgo de que los indios ocuparan más asientos que los criollos, a pesar de ser numéricamente superiores a estos últimos (HÜNEFELDT 1978: 35). No obstante, parece ser que *no todos* los indios tenían derechos al voto, pues hubo casos en que se excluyeron a los dependientes, es decir, a los que se desempeñaban como sirvientes domésticos (DEMÉLAS-BOHY 1995: 295, 296).
- 27 Así, de acuerdo con la Constitución de Cádiz de 1812, los ciudadanos españoles (entre los que se incluían los indios y mestizos) casados, viudos o solteros que tenían un lugar de residencia fija, contaban con una ocupación honesta y no habían sido despojados por la Constitución de los privilegios que otorgaba la ciudadanía, podían votar. Los sirvientes domésticos que recibían un salario no podían votar; mientras que los jornaleros, aunque residieran en haciendas y estancias, al no caer bajo la categoría de sirvientes domésticos, tenían derecho al voto (BERRY 1966:18-19). Al igual que en Francia y en los Estados Unidos, los constituyentes gaditanos optaron por implantar el voto indirecto, a partir del cual se establecía una suerte de jerarquías entre los denominados «ciudadanos», en cuanto a requisitos y derechos; se restringió, de esta forma, la actuación política por parte de las comunidades indígenas (ANNINO 1999: 29). Incluso se estipuló que un sistema basado en el voto oral se reservara a los analfabetos y, sobre todo, a los indios (GUERRA 1999: 50).

De indios a ciudadanos: diezmos a cambio de tributos

- 28 Las Cortes de Cádiz decretaron la abolición del tributo el 13 de marzo de 1811. Pero en México — a influjo de la rebelión de Hidalgo —, el virrey Venegas ya había extinguido los tributos «temporalmente» en octubre de 1810 (ANNA 1986: 127). Una vez más se demuestra (CHASSIN 1998: 263) que en esta «primavera democrática» que vivieron los liberales, las medidas tomadas no siempre fueron impuestas verticalmente. También se pone en evidencia una cierta apertura por parte de los delegados de Cádiz, frente a reivindicaciones conseguidas con antelación en la América española y que fueron ratificadas posteriormente en la metrópoli. Además, es posible observar que los delegados suplentes estaban muy bien enterados de los sucesos del padre Hidalgo, en México, probablemente como resultado de la proliferación de periódicos que siguió al decreto de libertad de prensa. Así, don Ramón Feliú, otro de los representantes peruanos, apoyó consistentemente, al igual que Dionisio Inca Yupanqui, la extinción de los tributos a los indios «[...] cómo se ha hecho en Nueva España, extendiéndose también la medida (abolicionista) a las castas» (BERRUEZO 1989: 223). En el caso del Perú, se calcula que anualmente la recolección de tributos arrojaba una suma de 1 258 721 pesos, de los cuales 788 036 quedaban en la Real Hacienda (RIEU-MILLAN 1990: 117). Un ingreso nada despreciable que se borró de un plumazo. Y es que, la propuesta de erradicación del tributo tampoco era nueva. En 1809, Miguel de Eyzaguirre, procurador y protector general de los indios del Perú, ya había redactado un detallado informe donde aconsejaba suprimirlo.
- 29 En América, la respuesta a este decreto — que atacaba las bases del sistema colonial — fue diversa. Hubo, en un principio, comunidades que saludaron la supresión de los tributos. Un caso recurrentemente citado es el de las comunidades de Piura, Trujillo y Lambayeque, las cuales enviaron una carta al rey agradeciéndole la medida dispensada. Pero en lo que los investigadores no han caído en cuenta (HÜNEFELDT 1978: 37), es que para las mencionadas provincias la abolición del tributo les significaba — en efecto — un gran alivio económico, sin el temor de verse gravadas con otras gabelas. Lo que ocurre es que desde 1720, todas estas provincias ubicadas en el norte del Perú, y pertenecientes al Arzobispado de Trujillo, habían sido incorporadas al pago del diezmo (O'PHELAN 1988: 77).²⁹ Teniendo por costumbre tributar y diezmar, que se les erradicaran los tributos significaba — sin duda — disponer de un excedente inesperado y bienvenido.
- 30 Con razón, la provincia de Lambayeque celebró la extinción del tributo «[...] con misa solemne en acción de gracias, el domingo 20 del corriente mes, con iluminación de calle» (ARMELLADA 1959: 45). Esto explica también que, en 1813, el común de indios Lambayeque se resistiera tajantemente a la sola idea de volver a pagar «[...] el odioso y degradante tributo», ofreciéndose gustosamente, por el contrario, «[...] a pagar los diezmos y primicias como los demás españoles» (ARMELLADA 1959: 45). Es decir, pedían la erradicación del tributo, que acentuaba su posición de indios, favoreciendo el pago del diezmo, que los hacía más cercanos a los españoles. No en vano se suscitaron reclamos exigiendo «[...] que paguen los indios alcabala y diezmos *respecto a estar españolizados*».³⁰ El tributo tenía una carga étnica pero también, al menos de acuerdo con la interpretación del común de Lambayeque, un contenido de clase. Reintroducirlo significaba pasar de ser ciudadanos a volver a ser simplemente indios. Quizá por ello el diputado peruano Dionisio Inca Yupanqui señalaba: «La cuestión es sencilla y fácil de

determinar. Los naturales están relevados del tributo y deben pagar diezmo».³¹ No era tan cierto, entonces, el argumento que transmitía la imagen de que «[e]l indio es de un carácter que por mucho que lo opriman para obligarle a cumplir lo que es de su obligación, como el tributo establecido, jamás se quejará, pero si lo extorsionan con otras gabelas, saltará siempre que se le presente la ocasión».³² Si se le liberaba del tributo y se le mantenía pagando diezmos, por lo tanto más próximo a los españoles, su protesta podía diluirse transformándose en agradecimiento.

- 31 Pero otra fue la reacción de los indios del sur andino — Arequipa, Cuzco y el Alto Perú — quienes ofrecieron continuar «[...] espontánea y generosamente en el pago del tributo».³³ Su actitud se explica en la medida que precisamente en estas provincias los indios no diezmaron y, por lo tanto, es probable que prefiriesen mantenerse inmersos en el sistema tributario cuyo funcionamiento conocían, antes que pasar a contribuir con los diezmos, que era un mecanismo de pago que les resultaba extraño. Además, habría que ver si detrás de estos ofrecimientos «espontáneos» no estuvieron involucrados los curas doctrineros, para quienes los tributos resultaban esenciales, ya que de ellos se desagregaban los sínodos. Sin embargo, para las Cortes era elemental mantener vigente la derogación de los tributos, pues a partir de este decreto se ponía de manifiesto «[...] la perfecta igualdad [de los indios] con los demás vasallos ciudadanos que componen la heroica nación española».³⁴ O, como señalaba Dionisio Inca Yupanqui, la abolición del tributo «[...] ha derribado hasta los cimientos aquel muro fuerte que por espacio de tres siglos puso en inmensa separación a los habitantes del antiguo y nuevo mundo».³⁵ Pero consciente de que la erradicación de los tributos también significaba la desaparición de los sínodos, Inca Yupanqui recalaba, «[...] es necesario subrogar inmediatamente algún arbitrio para que no estén congruos aquellos párrocos».³⁶
- 32 En consecuencia, si hubo un inconveniente que trajo consigo la supresión del tributo, éste fue la pérdida del ingreso de donde se desagregaba la «congrua» para los curas doctrineros. Es decir, los sínodos de donde se les cancelaba su sueldo (O'PHELAN 1988: 76).³⁷ No en vano, el primero en dar la voz de alarma sobre el problema que acarrearía la extinción de los tributos fue el clérigo Blas Ostolaza, otro de los diputados peruanos presente en las Cortes (ARMELLADA 1959: 55). Más de uno de los representantes sugirió que los sínodos del tributo se trasladaran a los diezmos. Hubo también quienes aconsejaron que se adjudicaran los novenos reales al pago del sínodo.³⁸ No obstante, estas propuestas no llegaron a cristalizar. Sin embargo, es interesante constatar que en Cádiz, consistentemente se mezcló el tema del tributo con el asunto concerniente a los subsidios clericales.
- 33 James F. King, en su célebre artículo sobre las Cortes de Cádiz, considera que fue a partir de los esfuerzos americanos, particularmente los del peruano Inca Yupanqui, que los diputados españoles tuvieron que dejar de lado sus planes discriminatorios con relación a los indios (1953: 43, nota de pie de p. 22). No hay que olvidar que en un principio, bajo el argumento de su «minoría de edad»,³⁹ se trató de excluir a los indios tanto de las elecciones como de la adjudicación de la ciudadanía; escollos que fueron eventualmente superados. Así, de acuerdo con King, el alcance del discurso persuasivo de Inca Yupanqui se plasmó en los decretos de 5 de enero de 1811 y 9 de noviembre de 1812, que dictaminaron la abolición del tributo, la mita y otros servicios similares, prometiéndose la distribución de tierras a los indios de comunidad. De esta manera los indios quedaban expeditos para acogerse a la ciudadanía. Pienso que para tomar estas

medidas hubo de por medio intereses creados, más que conmiseración por los indígenas. Es evidente que los españoles-americanos necesitaban, por el factor numérico, la participación de los indios en las Cortes. Entre tener que alinearse con las castas de color o con los indios, mostraron sus preferencias por estos últimos. Los indios eran originarios de América, descendientes de los Incas y, además, contaban con una nobleza aborígen — de la cual un representante era el propio Inca Yupanqui — que había recibido una educación esmerada. Por eso que cuando Inca se refiere en uno de sus discursos a los indios, admite que quiso «[...] dejar constancia de las virtudes del pueblo indio y de su capacidad para ocupar dignamente asientos en el congreso» (en BERRUEZO 1989: 222). Mas lo que está claro es que estas «capacidades» no estaban desarrolladas en el indio común, sino en aquellos indios ilustrados pertenecientes a la élite nobiliaria. Dentro de este contexto el delegado Pérez de Castro afirmaba que «[...] hay indios que tienen ilustración, propiedades y cultura, y no será mucho que haya uno en cada cincuenta mil que puede venir al Congreso».⁴⁰ Sin duda Inca Yupanqui se ajustaba a esta imagen.

34 No obstante su apasionado discurso abolicionista, parece no haber tomado en cuenta que al suprimirse tributos y mitas se descabezaba a la nobleza indígena. Es decir, a los caciques. ¿Cómo era posible entonces que un miembro de esta estirpe nobiliaria abogara por la remoción de los caciques? He señalado en otro estudio que para el Estado español la razón de ser de los caciques era, precisamente, su función como cobradores de tributos y como encargados de despachar la mita minera a Huancavelica y Potosí. Si mitas y tributos dejaban de existir, los caciques perdían su papel central como intermediarios (O'PHELAN 1995: 200). Pero los caciques estaban en la mira primero de los borbones y luego de los liberales. Los primeros trataron de recortarles poder al comprobar el manejo político que podían alcanzar, luego de su controvertida actuación como líderes en la gran rebelión de 1780-81. Para los liberales, por otro lado, extinguir los señoríos era también acabar con los señores naturales. La medida estaba sincronizada: se erradicaban tributos y mitas, se abolían los señoríos y, como resultado, se anulaban a los caciques. Pienso que Inca Yupanqui no midió las implicancias de estas derogaciones, concentrándose en argumentos de carácter humanitario más que propiamente políticos. Aunque también, de acuerdo con su propia experiencia, pudo considerar que en lo sucesivo a los caciques les correspondería actuar como representantes de los indígenas en las Cortes. No en vano el delegado de Buenos Aires, López Lisperguer, afirmaba: «[...] los indios a quienes se ha conservado por sus riquezas, y por su autoridad la nobleza y parte, a lo menos, de aquella dignidad con que fueron hallados, *son muy capaces*».⁴¹ Claro que los caciques en actividad en el virreinato peruano eran cientos, y de ellos los que se adjudicarían el cargo de delegados serían, obviamente, un número mínimo. De esta manera se reducía considerablemente la presencia e influjo de la nobleza indígena dentro y fuera del Perú.

35 Es posible observar que en el discurso planteado en las Cortes, la mita fue presentada como un mecanismo destructivo. A través de ella — se afirmaba — los naturales eran erradicados de su casa y de su familia para ser conducidos a doscientas o trescientas leguas para trabajar en hondos subterráneos sin apremio y sin alivio⁴². Sin duda se estaba aludiendo a la mita minera. Esta era, definitivamente, una prestación de servicios que al ser coactiva atentaba contra la libertad y, por lo tanto, contra la tendencia política de las Cortes. La mita, además, sólo seguía en vigencia en el caso del Perú y el Alto Perú, y fue precisamente un representante peruano, Blas Ostolaza, quien

trató de sugerir un canal alternativo para este tipo de servicio personal, con el fin de retener a la mano de obra bajo un sistema similar (RODRÍGUEZ 1984:121). En contraposición, el representante guayaquileño Joaquín Olmedo aludió metafóricamente a la abolición de la mita como un «remedio» muy simple, en el sentido de que las Cortes para aplicarlo no necesitaban construir, sino destruir una práctica nociva (CDIP 1974: 537). La abolición de la mita caló hondamente en las comunidades andinas. Sólo una rápida asimilación del decreto que establecía que los indios quedaban exonerados de mitar puede explicar que, en 1813, los autodenominados españoles-indios de Ocosingo, Vilcashuamán, manifestaran ser «[...] ciudadanos exentos por este carácter» o que se hallaban «[...] libres de la obligación de mitar» (en O'PHELAN 1997: 58).

Recreando un Perú distante

- 36 Dionisio Inca Yupanqui fue enviado desde el Perú hasta España, cuando todavía era un niño. Con el prescrito alejamiento de su tierra natal, se esperaba evitar que en torno a su persona se agrupara un partido político que propiciara el retorno de un Inca. Presuntamente se educó — al igual que su hermano Manuel — en el Seminario de Nobles de Madrid y posteriormente abrazó la carrera militar (BERRUEZO 1989:220). Por eso, cuando Vicente Morales Duárez notaba algunos anacronismos en el discurso de Inca, lo atribuía al hecho de que éste había abandonado el Perú de niño «[...] y sólo puede explicar su celo con noticias tradicionales o históricas, según lo hará *con otros países extraños*» (ARMELLADA 1959: 57).
- 37 La descripción del Perú prehispánico que Inca Yupanqui verbalizó en varias ocasiones en las Cortes, era totalmente idealizada. Probablemente extraída de los escritos del Inca Garcilaso de la Vega, quien transmitía una imagen del Cuzco inmerso en una riqueza extrema. Inca Yupanqui explicaba que si bien en el Perú no existían las riquezas que había oído ponderar en México, «[...] en otro tiempo tuvo Cuzco su templo del Sol y Lima su Pachacamac, cubiertos de estos preciosos metales, pero habiéndolos disfrutado ya Carlos V y Felipe II, no nos han quedado más que las ruinas» (CDIP 1974: 258). Dentro de este pasado glorioso que trataba de plasmar en la audiencia, cuando Inca tomaba la palabra lo hacía «[...] en nombre del Imperio de los quechuas». Su imagen de la nobleza indígena — a la cual pertenecía — se había hecho difusa debido a su larga estadía en la Península. Desconocía lo que ocurría en el Perú, el funcionamiento de las comunidades, el papel de la élite indígena. Era un Inca, porque ése era el apellido que llevaba, pero había sido «españolizado». Esto último estaba en acorde con el modelo que los diputados de las Cortes proponían que fuera adoptado con relación a los pobladores indios — élite y masas — antes que éstos asumieran un papel más gravitante en el ámbito político. Españolizarse a través de la educación para poder tener acceso a una representación (Rieu-Millan 1990:121,161). No en vano el diputado Ramón Feliú alentaba la enseñanza de la lengua castellana «[...] pues el saberla deberá tenerse por uno de los requisitos para ser representantes». ⁴³ Un tema que seguiría latente durante el siglo XIX y que cobraría más fuerza durante las contiendas electorales.
- 38 Por el contrario, Morales Duárez, quien había llegado a Cádiz el 7 de agosto de 1810, tenía un recuerdo fresco de lo que ocurría en el Perú. Su descripción de las funciones ejercidas por los caciques en la esfera fiscal es impecable: «Cada uno de estos [partidos] reconoce un cacique cuyo primer deber es la cobranza del tributo de sus respectivos indios [...] Tiene por tanto su planilla íntegra y exacta de los indios que presenta al

subdelegado con lo cobrado y quien hace ajuste cotejándole con otra recibida de la capital, de la Contaduría General de Tributos» (ALAYZA Y PAZ SOLDÁN 1946: 57). Sus explicaciones en las Cortes, por lo tanto, se ajustaron más a la realidad, que aquellas que recreó en su discurso Inca Yupanqui. En todo caso, ambos articularon una serie de argumentos que consiguieron los objetivos que se habían trazado y en los que concordaban: la abolición de tributos y mitas, los dos pilares sobre los cuales se había edificado el sistema colonial.

- 39 Lo que sin duda se hizo explícito en las Cortes de Cádiz fue que había menos reticencia a otorgar la ciudadanía a los indios, que en adjudicársela a los negros y castas de color. Para habilitar a los indios como ciudadanos se les derogó su condición de menores de edad, aboliéndose paralelamente el tributo y la mita. Simultáneamente, se les incorporó al pago del diezmo, «españolizándolos» de esta manera. Los indios — se consideró — eran originarios de América, descendientes de una gran civilización como la de los Incas y, además, no eran pocos los que podían ser descritos como «ilustrados», estando en capacidad de representar dignamente a sus congéneres en las Cortes. En contraposición, se negó la ciudadanía a los negros y castas de color por ser originarios del África, pertenecer a reinos menores, haber llegado a Indias en condición de esclavos, al igual que por factores de índole racial, como la mácula de su color, que los alejaba de la ponderada «pureza de sangre». En un momento se argumentó, incluso, su cercanía al Islam y, por lo tanto, su situación de infieles.
- 40 Pero otro elemento que emergió en las Cortes fue la urgente necesidad de ensayar modelos alternativos a la mita y el tributo, para poder contar con un suministro estable de mano de obra, por un lado, y poder mantener operativa la hacienda real, por otro. Conociendo todas estas limitaciones que emergieron con claridad durante el breve funcionamiento de las Cortes, San Martín, en su campaña libertadora, ofreció la abolición de la esclavitud y la extinción del tributo. Ambas medidas, puestas a prueba a partir de Cádiz, habían demostrado que todavía faltaba pasar por un proceso de transición y maduración para que su aplicación fuera efectiva. En el caso del Perú, los hechos demostraron que recién a mediados del siglo XIX estas medidas podrían ponerse en práctica en términos permanentes.

NOTAS

1. La Constitución liberal de Cádiz se aprobó el 23 de enero de 1812, y se le promulgó en España los días 18 y 19 de marzo.
2. Ver más abajo nota 4 en este artículo.
3. Por ejemplo, para ingresar al Seminario de Nobles de Madrid se estipulaba que el candidato debía ser «[...] limpio de toda mala raza de moros, judíos, *muíalos*, *negros* y recién convertidos». Hubo indios que ingresaron a este claustro, como Dionisio Inca Yupanqui. Archivo Nacional de Madrid. Universidades, leg. 667 (II) n.º 64.
4. Vale la pena destacar que en el contexto de las Cortes de Cádiz el término «casta» era aplicable a cualquier individuo que tuviera un antepasado africano.

5. Se calcula que alrededor de cuatro y medio millones de negros y castas quedaron marginados de sus derechos políticos.
6. *Diario de las Discusiones y Actas de las Cortes*. Cádiz 1811, sesión del 23 de enero, p. 66.
7. Citado en AGUIRRE 1993: 34. La referencia proviene de *El Investigador del Perú*, n.º 25. Lima, 25 de julio de 1814.
8. *El Investigador del Perú*, n.º 137, martes, 15 de noviembre 1814. Gaspar de Vargas y Aliaga.
9. *El Investigador del Perú*, n.º 57, viernes, 26 de agosto de 1814.
10. «La religión de la nación española es la católica, apostólica y romana, única verdadera, con exclusión de cualquier otra».
11. *Diario de las Discusiones y Actas de las Cortes*, tomo III, año 1811, sesión del 25 de enero, pp. 91, 92. Discurso del delegado Sr. Guridi y Alcocer.
12. *Diario de las Discusiones y Actas de las Cortes*, tomo II, año 1811, sesión del 9 de enero, pp. 316, 317.
13. *Diario de las Discusiones y Actas de las Cortes*, tomo III, año 1811, sesión del 25 de enero, pp. 91, 92.
14. *Diario de las Discusiones y Actas de las Cortes*, tomo III, año 1811, sesión del 23 de enero, p. 61. Discurso del delegado de Lugo, Sr. Quintana.
15. *El Investigador del Perú*, n.º 61, martes, 30 de agosto de 1814.
16. *El Investigador del Perú*, n.º 16, sábado, 16 de julio de 1814.
17. *El Investigador del Perú*, n.º 23, sábado, 23 de julio de 1814.
18. *El Investigador del Perú*, n.º 156, domingo, 4 de diciembre de 1814.
19. *El Investigador del Perú*, n.º 30, sábado, 30 de julio de 1814.
20. Al respecto existen trabajos para el caso mexicano. Consúltese el artículo de Ben Vinson III, «Los milicianos pardos y la construcción de la raza en el México colonial» (2000).
21. Sobre el tema se puede consultar el libro de Ruigómez Gómez, *Una política indigenista de los Habsburgo* (1988), y el de Bonnett, *El Protector de Naturales en la Audiencia de Quito* (1992).
22. *Diario de las Discusiones y Actas de las Cortes*, tomo III, año 1811. sesión del 23 de enero, pp. 75-76.
23. *Diario de las Discusiones y Actas de las Cortes*, tomo VII. año 1811, sesión del 21 de agosto, pp. 441-442.
24. *Ibid.*, p. 460.
25. *Diario de las Discusiones y Actas de las Cortes*, tomo III, año 1811, sesión del 21 de agosto, pp. 460-461.
26. *Diario de las Discusiones y Actas de las Cortes*, tomo VII, año 1811, sesión del 21 de agosto, p. 462.
27. *Diario de las Discusiones y Actas de las Cortes*, tomo ra, año 1811, sesión del 30 de enero, pp. 163-164.
28. *Diario de las Discusiones y Actas de las Cortes*, tomo III, año 1811, sesión del 25 de enero, pp. 86-87.
29. La referencia proviene del Archivo General de la Nación, de Lima. Superior Gobierno, leg.16, f. 413. Testimonio de la Real Provisión y actuados sobre los diezmos que deben pagar los indios de Santiago de Cao de la ciudad de Trujillo, según decreto de julio de 1720, rigiendo aquella misma tasa que los indios del Arzobispado de Lima.
30. *El Peruano*, n.º XXVII, viernes, 6 de diciembre de 1811, p. 250.
31. *Ibid.*, p. 61.
32. Archivo Histórico Nacional. Madrid. Estado 58-E. Doc. 134. Carta lechada en el Perú, año de 1809.
33. Biblioteca Nacional del Perú (en adelante BNP), ms. D.9738. Virreinato: Lima, 20 de noviembre. Indios, mayorazgos, ingenios y minería. Lima, 15 de diciembre de 1812.
34. BNP, ms. D.11670. Lima, 11 de julio de 1812.
35. BNP, ms.D. 1171 Í.Cádiz, 16 de diciembre de 1812.

36. BNP, ms. D. 11711. Cádiz. 4 de marzo de 1811.
 37. El sínodo consistía en un porcentaje fijo de dinero que era separado del tributo indígena. La información proviene del Archivo General de Indias, Sevilla. Audiencia de Lima, leg. 526.
 38. *Diario de las Discusiones y Actas de las Cortes*, tomo VII, año 1811, sesión del 20 de julio, pp. 129, 130.
 39. *Diario de las Discusiones y Actas de las Cortes*, tomo III, año 1811, sesión del 23 de enero, pp. 76-77.
 40. *Diario de las Discusiones y Actas de las Cortes*, tomo III, año 1811, sesión del 30 de enero, p. 159
 41. *Diario de las Discusiones y Actas de las Cortes de Cádiz*, tomo III, año 1811, sesión del 25 de enero, pp. 86, 87.
 42. Colección Documental de la Independencia del Perú (en adelante CDIP). *El Perú en las Cortes de Cádiz*, tomo IV, vol. 1, p. 188. Intervención de don Ramón Feliú.
 43. *Diario de las Discusiones y Actas de las Cortes*, tomo III, año 1811, sesión del 30 de enero, pp. 165-166.
-

NOTAS FINALES

1. Una versión preliminar de este artículo se publicó en la revista *Elecciones*, año 1, n.º 1 (Lima: ONPE. 2002). Agradezco la colaboración de Juan Fuentes como asistente de investigación.

La negación de la cuestión racial en la Colombia caribeña en los albores de la construcción nacional (1810-1828)

Aline Helg

- 1 Desde su independencia de España en 1821, Colombia se ha promovido a sí misma como una nación andina, blanca y mestiza. Sin embargo, también es un país caribeño y cuenta con la población afrodescendiente más numerosa entre las naciones de habla española del hemisferio occidental. Este capítulo examina las raíces históricas de la marginación de la identidad afrocaribeña de Colombia explorando los procesos y culturas políticas de la región caribeña del país durante su Primera Independencia (1810-1815). Se sostiene que en estos años cruciales, tanto la élite como las clases bajas del Caribe colombiano adoptaron un enfoque pragmático para con las nuevas circunstancias, ya que se necesitaban mutuamente para progresar: la élite criolla para conseguir el poder y la población de color para conseguir la igualdad. La cuestión racial estaba presente en la mente de todos, ya que la pequeña minoría blanca no podía sobrevivir sin el respaldo de la abrumadora mayoría de ascendencia africana, y puesto que lo que las personas de color querían decir con igualdad era igualdad con los blancos. Sin embargo, ambos grupos coincidieron tácitamente en no hacer de la raza un tema central de debate, ya que ello habría amenazado a su sociedad con la destrucción violenta. Con todo, su silencio compartido, asimismo, significa que durante su Primera Independencia, la Colombia caribeña perdió una gran oportunidad para afirmar su singularidad y su importancia con respecto a su contraparte andina.
- 2 Sobre la base de fuentes en archivos colombianos y españoles, así como con la ayuda de colecciones publicadas de documentos de archivo, este capítulo comienza con una descripción de las culturas políticas y los procesos de independencia y reconquista española del Caribe colombiano entre 1810 y 1815. Es de notar que se comparan las ciudades de Cartagena y Mompox, que favorecieron tempranamente la independencia, con Santa Marta, que permaneció fiel a España. La segunda parte del capítulo analiza

los diversos factores en las culturas políticas de la región que impidieron la consolidación de su Primera Independencia y facilitaron su subordinación a la Colombia andina después de 1821. Ella se concentra, en particular, en el papel de los blancos de la élite al igual que en los afrodescendientes libres (entonces llamados «libres de color») y los esclavos, así como en los significados que cada uno de estos grupos daba al concepto movilizador de igualdad en dicho período clave de la historia colombiana. Se termina reflexionando sobre el lugar del Caribe colombiano en el experimento grancolombiano (la república unida de Venezuela, Colombia y Ecuador, 1821-30) y el impacto de su fracaso en la construcción de Colombia como una nación blanca y mestiza.¹

- 3 En 1808, el secuestro del rey Fernando VII por parte de Napoleón y la formación de juntas regionales en España creó un nuevo contexto que amplió las opciones de las colonias hispanoamericanas. Las juntas introdujeron el principio de la soberanía del pueblo y en algunas colonias, como en la Nueva Granada (el nombre de Colombia hasta 1863), los criollos prominentes comenzaron a ver su región como una provincia autónoma dentro del reino español. No solamente formaron juntas sino que también rechazaron la autoridad del Consejo de Regencia para gobernar en nombre del rey (HAMNETT 1997; LYNCH 1986; RODRÍGUEZ 1998). Sin embargo, la adopción de la autonomía y posteriormente de la independencia por parte de la Nueva Granada distaba de abarcar a todo el país. Se trataba de un movimiento dirigido por la élite, limitado a ciertas ciudades y áreas, en tanto que otras ciudades y pueblos permanecieron fieles a España. El proceso fue, por lo tanto, conflictivo, dividiendo no sólo a la Nueva Granada como un todo, sino también a cada región en áreas realistas y autonomistas — posteriormente proindependentistas — (EARLE 2000; MCFARLANE 1998; TOVAR 1983).
- 4 En el período colonial, la Nueva Granada no había sido un virreinato integrado sino una estructura débil conformada por distintas regiones, principalmente la Cordillera Oriental de los Andes, la provincia sureña de Popayán, las provincias caribeñas y Antioquia. Aunque el poder político y administrativo estaba centralizado en Santa Fe de Bogotá, su capital [en adelante Bogotá], situada en la Cordillera Oriental, la ciudad portuaria de Cartagena sobre el mar Caribe monopolizaba su comercio extranjero legal, lo que produjo tensiones entre ambas ciudades. Los enormes problemas para viajar y de transporte entre ellas — un viaje de por lo menos un mes — complicaban las relaciones entre las regiones caribeña y andina (CRPCA 1993: 51,85; Fidalgo 1891 [1790 c]: 76n; MCFARLANE 1993: 39-40; NICHOLS 1973: 39-41).
- 5 Un síntoma representativo de la debilidad del Estado y de las fuerzas policiales coloniales era que grandes partes de la Nueva Granada caribeña seguían controladas por naciones indígenas no sometidas, en tanto que otras estaban pobladas por esclavos cimarrones, fugitivos y colonos ilegales. Como la Corona no promovía en la región el cultivo de plantas tropicales para su exportación, el campo vio poca interferencia estatal y eclesiástica. Los hacendados y estancieros de la élite blanca dominaban grandes feudos en los cuales empleaban esclavos y libres de color que producían caña de azúcar y cacao, a la par que criaban ganado para los mercados regionales. La mayoría de las aldeas y pequeños pueblos estaban habitados por afrodescendientes libres y contaban con apenas un puñado de trabajadores estatales y eclesiásticos; unos cuantos eran pueblos de indios. Además, la costa del Caribe albergaba numerosos puertos dedicados al contrabando, en especial a la exportación de oro del Pacífico y la importación de bienes manufacturados de Inglaterra.

- 6 No obstante estas características, la Nueva Granada caribeña no fue percibida por los funcionarios españoles como una región proclive a la rebelión. Ella había sido inmune a la Rebelión de los Comuneros de 1781, cuando una coalición de campesinos y la élite criolla de la zona productora de tabaco de Socorro, en la Cordillera Oriental, se rebeló contra las reformas fiscales borbónicas, contribuyendo incluso con milicianos de color para su represión (KUETHE 1978: 86-87; MCFARLANE 1993: 232-71; PHELAN 1978: 26). Después de la Revolución haitiana, los virreyes y gobernadores siguieron viendo el Caribe neogranadino como un bastión de la monarquía española. Aunque unos cuantos incidentes despertaron momentáneamente los temores de los funcionarios españoles y aristócratas criollos de que la Revolución haitiana pudiera esparcirse a la región, los blancos en general siguieron confiando en la lealtad de la población esclava y libre de color, de la cual dependía buena parte de la defensa de la costa.²

- 7 A primera vista, la confianza de la élite parece haber estado descaminada. Los blancos (una categoría que incluía a los «blancos de la tierra», personas reputadas como blancas) conformaban una pequeña minoría en toda ciudad, pueblo, aldea y área rural del Caribe neogranadino. Según el censo de 1777-1780, la población de las tres provincias de Cartagena, Santa Marta y Riohacha sumaban 170 404 habitantes; aproximadamente el 63 % de ella estaba compuesto personas libres de color, 17 % por indios «civilizados», 11 % de blancos y 9 % de esclavos (MCFARLANE 1993:353).³ Sin embargo, la población afrodescendiente libre estaba dispersa por todo un vasto territorio que asemejaba un mosaico de ciudades rivales, pequeños pueblos, aldeas y haciendas, a menudo a varios días de viaje entre sí. Los indios de las naciones no conquistadas en la periferia estaban separados por inmensas distancias y diferencias culturales. Los indios cristianizados estaban divididos por etnia y asignados a pueblos de indios específicos. Muchos esclavos de la ciudad vivían independientemente de sus amos, en tanto que los de las zonas rurales trabajaban en haciendas y ranchos aislados. Semejante fragmentación y dispersión no favorecía las rebeliones colectivas de gran escala. Como señalase el virrey Pedro Mendinueta en 1803, era menos probable que ocurrieran problemas en el campo que en las ciudades (Mendinueta 1989 [1803]: 55-56).

- 8 De hecho, el movimiento antiespañol de la Nueva Granada caribeña estalló en dos de las ciudades más pobladas y desarrolladas de la región: Cartagena y Mompox. En ambas el cabildo, conformado en 1809 por comerciantes y hacendados españoles y criollos, comenzó a resistir la imposición por España de nuevas autoridades: en Cartagena el nuevo gobernador de la provincia, el brigadier general Francisco Montes, y en Mompox el nuevo comandante militar, el teniente coronel e ingeniero Vicente Talledo. En Cartagena, el hacendado y abogado criollo José María García de Toledo capitalizó el descontento popular contra España para organizar una fuerza capaz de neutralizar el batallón pro español conocido como el «Fijo» y otras tropas estacionadas en la ciudad. Es de notar que le encargó a un mulato acaudalado, Pedro Romero (un maestro herrero nacido en Cuba empleado en el arsenal y dueño de una fundición), la formación de la unidad de Patriotas Lanceros en el suburbio negro y mulato de Getsemaní (Corrales 1883: I, 127, 413). El 14 de junio de 1810, las tropas armadas de esta nueva fuerza ayudaron al cabildo a deponer al gobernador, el cual fue deportado a Cuba.⁴ El cabildo formó entonces dos batallones de «voluntarios patriotas, conservadores de los augustos derechos de Fernando VII», uno llamado «de blancos», que unía a españoles y criollos a fin de impedir los choques entre ellos, el otro «de pardos» (mulatos), para los varones libres de ascendencia africana (CORRALES 1883: I, 94-95; cf. también MUÑERA 1998).

- 9 En Mompox, las filas antiespañolas incluían varias familias criollas prominentes, la mayor parte del cabildo, negros, mulatos y zambos (de ascendencia mixta africana e india) libres, y algunos esclavos bajo el mando de su amo. A finales de junio de 1810, cuando el cabildo de la ciudad aprobaba la deposición de Montes en Cartagena, una turba insurgente, dirigida por el zambo José Luis Muñoz y el negro Luis Gonzaga Galván, forzaron a Talledo a esconderse. Poco después éste dejó Mompox en secreto y se dirigió a Bogotá, esperando retornar con tropas con las cuales reprimir la rebelión, pero el virrey ignoró su pedido (CORRALES 1883: I, 119-21, 149-50; SALZEDO 1987 [1939]: 93-94).
- 10 Mompox y Cartagena siguieron vías similares hasta el 20 de julio de 1810, cuando Bogotá estableció una Suprema Junta para gobernar la Nueva Granada a nombre de Fernando VII. Esta Junta había de ser autónoma del Concejo de Regencia pero, para decepción de Cartagena, ella mantuvo la estructura de poder virreinal centrada en Bogotá. Cuando la Junta convocó a las provincias a que enviaran delegados a Bogotá a un congreso general que formaría un gobierno centralista, Cartagena se rehusó, proponiendo más bien un congreso en Medellín para crear un gobierno federal.⁵ En cambio, el cabildo de Mompox reconoció formalmente la Suprema Junta de Bogotá, firmó un acta de independencia y la remitió a las juntas de Cartagena y Bogotá para su aprobación. Vicente Celedonio Gutiérrez de Piñeres, hacendado e integrante del cabildo, liberó a sus esclavos, un acto que supuestamente fue imitado por algunos otros patriotas (CORRALES 1883: I, 187-89; SALZEDO 1987 [1939]: 100). En agosto, el cabildo decretó la organización de dos batallones de voluntarios que defendieran la ciudad, uno conformado por blancos y el otro por pardos, pero ambos comandados por oficiales blancos (CORRALES 1883: I, 187-89, 206-207; SALZEDO 1987 [1939]: 100, 117-18).
- 11 En abierto desafío a Bogotá, en agosto de 1810 el cabildo de Cartagena estableció su propia Suprema Junta, lo que permitió a la capital provincial aparentar responder a la revolución de Bogotá del 20 de julio, asegurando al mismo tiempo su dominio en la región caribeña.⁶ Presidida por García de Toledo, la nueva junta tomó dos pasos significativos hacia la democracia. En primer lugar se pidió a los hombres libres de Cartagena, sin distinción de color, que eligieran los seis diputados de su ciudad. La inclusión de las clases bajas y de color en el proceso de selección fue un cambio sociopolítico fundamental, aun cuando la elección se efectuó a través de demostraciones públicas que podían ser fácilmente manipuladas y que produjeron únicamente diputados provenientes de la élite criolla blanca (CORRALES 1883: I, 182; JIMÉNEZ 1947: I, 147-48, 238-39). En segundo lugar hubo un reconocimiento limitado de los intereses del resto de la provincia, representando cinco de los delegados a las otras ciudades importantes, después de Cartagena. Sin embargo, en el nuevo contexto creado por la revolución del 20 de julio en Bogotá, semejantes medidas eran demasiado modestas para satisfacer a los radicales de Mompox (CORRALES 1883: I, 199, 226).
- 12 Las tensiones entre ambas ciudades llegaron a su climax después que Cartagena emitiera un manifiesto contrario a que un Congreso Supremo se reuniera en Bogotá.⁷ El 8 de octubre de 1810, el cabildo de Mompox votó a favor de separarse de la jurisdicción de Cartagena y elevarse al estado de capital de una nueva provincia, una decisión ratificada por un cabildo abierto el 11 de octubre (CORRALES 1883: I, 198-210, 232-33). La autoproclamada provincia independiente de Mompox formó una Junta Patriótica presidida por Vicente Celedonio Gutiérrez de Piñeres y promulgó una Constitución

republicana y democrática, documento éste que desde entonces ha desaparecido (CORRALES 1883: I, 219; SALZEDO 1987 [1939]: 112).

- 13 En contraste con Cartagena y Mompox, Santa Marta no estuvo sujeta a nuevas autoridades españolas en 1809, sino que seguía regida por el mismo gobernador desde 1805, Víctor de Salcedo. De este modo fue sólo en agosto de 1810, cuando las noticias de la creación de las juntas autónomas en Cartagena, Mompox y Bogotá llegaron a Santa Marta, que una parte de la élite criolla movilizó una multitud y exigió que la junta gobernara la provincia independientemente de la Regencia. El gobernador Salcedo respondió hábilmente a la presión popular, reuniéndose con el cabildo de la ciudad. Se acordó confiar a los varones jefes de familia, sin distinción de raza, que eligieran una junta que sería presidida por el gobernador. Al igual que en otras ciudades, solamente se seleccionaron aristócratas. La junta incluía autonomistas, entre ellos el coronel de milicias José Munive, elegido vicepresidente, así como fuertes partidarios de la Regencia. La mayor parte de las clases bajas de color respaldó el intento de Munive de alcanzar un gobierno similar al de Cartagena e hizo varias manifestaciones en la plaza principal para forzar la junta a reformarse. Sin embargo, el equilibrio del poder se inclinó a favor de los partidarios de la Regencia a medida que un número creciente de realistas españoles y criollos se refugiaban en Santa Marta para escapar a las revoluciones de Venezuela y Nueva Granada (CORRALES 1883: I, 136-40). El 22 de diciembre de 1810, una multitud encabezada por el capitán de milicia, el mulato Narciso Vicente Crespo, hizo un último intento de imponer una junta autónoma (ROMERO 1997: 86-88). Agrupados frente al edificio en donde la Junta sesionaba, exigieron que se permitiera al pueblo de Santa Marta elegir sus propios representantes a la junta, como en Cartagena, y que Munive fuese elegido diputado provincial a las Cortes de Cádiz (el parlamento del imperio español). La Junta respondió que semejante elección instantánea sería «inválida, porque mucha parte del pueblo noble y otros plebeyos faltaban a la concurrencia», pero aceptó que «los vecinos cabezas de familia, así nobles como plebeyos», eligiesen seis diputados a una nueva junta. Al mismo tiempo, la Junta declaró «perpetuo» a su presidente, el gobernador español Salcedo, sin someterle a la elección (CORRALES 1883: I, 184-85; cf. también RESTREPO TIRADO 1975 [1921]: 499-507). Con Munive elegido representante en las Cortes, la nueva Junta se inclinó hacia los realistas. La Regencia envió un nuevo gobernador y soldados españoles a la ciudad. Las voces a favor del cambio fueron silenciadas definitivamente el 11 de junio de 1811, cuando la Junta fue reemplazada con la vieja forma de gobierno que comprendía al gobernador, su teniente y el cabildo, luego de unas demostraciones pro españolas y un voto expeditivo en que solamente algunos sectores de la capital fueron consultados. «Toda conmoción, tumulto o reunión de muchas personas, con pretexto de representar y pedir lo que juzguen convenir a su derecho», fue estrictamente prohibida (CORRALES 1883: I, 338-42).
- 14 En la segunda mitad de 1810 varios otros pueblos y aldeas de la Nueva Granada caribeña se rebelaron, pero hubo poca coordinación entre ellos. Algunos se levantaron contra la autoridad de Cartagena o Santa Marta, otros contra un gobierno local abusivo, y otros más contra el gobierno directo de España. En el proceso algunas localidades se pronunciaron a favor de la independencia, otras por la autonomía y otras más por la monarquía española. Varias se alinearon en uno u otro bando según las circunstancias. Además, aunque oficialmente seguía vinculada con España, Cartagena estaba separándose progresivamente. Cuando en noviembre de 1810 la Regencia intentó

enviar un nuevo gobernador para reemplazar al expulsado Montes, los cartageneros de color tomaron las armas y atacaron a españoles y criollos pro España al azar. Una multitud se congregó frente al palacio del gobernador para asegurarse de que el cabildo no permitiría que el nuevo mandatario desembarcase (CORRALES 1883: I, 390; JIMÉNEZ 1947: I, 149-53).

- 15 En diciembre de 1810, la Junta Suprema de Cartagena democratizó el sistema electoral de la provincia en uno de representación semiproportional indirecta. Todos los ciudadanos masculinos de las parroquias, «[...] blancos, indios, mestizos, mulatos, zambos y negros, con tal que sean padres de familia, o tengan casa poblada y que vivan de su trabajo» podían participar en las elecciones de los electores parroquiales. «Sólo los vagos, los que hayan cometido algún delito que induzca infamia, los que estén en actual servidumbre asalariados y los esclavos serán excluidos de ellas» (CORRALES 1889: II, 48). Se concedió a los indios la ciudadanía plena y no hubo restricción alguna a quienes podían ser representantes del pueblo basándose en la raza, el lugar de nacimiento o la propiedad. Sin embargo, no hubo elección debido a la secesión de Mompox.⁸
- 16 Aún más, la Junta Suprema de Cartagena le declaró la guerra a Mompox. En enero de 1811 envió cuatrocientos veteranos bien equipados del batallón Fijo contra el batallón de voluntarios pardos y blancos de Mompox. Con la bandera de «Dios y la independencia» pero con pocas armas y municiones, los momposinos resistieron el ataque durante tres días antes de evacuar la ciudad. Las tropas de Cartagena ocuparon Mompox y destruyeron sus instituciones revolucionarias. Un nuevo cabildo y autoridades juramentaron, varios de ellos españoles y decididos partidarios del dominio español. Docenas de dirigentes revolucionarios huyeron a otras provincias, en tanto que muchos otros fueron capturados y apresados en Cartagena (ARRÁZOLA 1973:180; CORRALES 1883: I, 205, 218, 370, 372; SALZEDO 1987 [1939]: 113-18).
- 17 La brutal represión de la Mompox revolucionaria alimentó las esperanzas de la población pro española de Cartagena de que aún podrían revertir el curso de los acontecimientos. El 4 de febrero de 1811, unos cuantos días después de retornar de su ataque contra Mompox, el batallón Fijo, respaldado por partidarios de la Regencia, intentó tomar el palacio del gobernador. Denunciada por oficiales subalternos, la conspiración se derrumbó antes que se hubiese disparado ni un solo tiro.⁹ Ello no obstante, las clases bajas salieron a las calles. Durante varios días, cientos de negros, mulatos y zambos armados atacaron casas de españoles, arrestaron peninsulares y les apresaron en las barracas de los Patriotas Pardos.¹⁰
- 18 A la Junta Suprema de Cartagena le fue cada vez más difícil conservar su lealtad a España una vez frustrada la conspiración del Fijo, ya que las clases populares y la parte radical de la élite exigían la independencia. Unidos detrás de Gabriel y Germán Gutiérrez de Piñeres, los partidarios de la independencia también denunciaron la feroz represión por parte de la Junta de la revolución de Mompox, que su hermano Vicente Celedonio había promovido. De hecho, la ocupación de Mompox dio inicio a una rencilla personal entre García de Toledo y los hermanos Gutiérrez de Piñeres que rápidamente se convirtió en un conflicto político con tonos socio-raciales. En líneas generales, ella oponía los toledistas, que representaban la élite reformista interesada en la autonomía, y los piñeristas, que comprendían a los patricios y líderes más radicales, con sus seguidores de clase baja y de color, que proponían la independencia.¹¹

- 19 La presión piñerista en pos de la independencia se incrementó notablemente con una petición a la Junta Suprema firmada por 479 vecinos de Cartagena. La Junta se rehusó a proclamar la independencia, argumentando que la solicitud no representaba la voluntad general de la provincia y que era necesario efectuar consultas más amplias (CORRALES 1883: I, 368; 1889: II, 72-73). Pero el 11 de noviembre de 1811 los radicales le impusieron su voluntad a la Junta. Los Patriotas Lanceros de Getsemaní y los Patriotas Pardos tomaron posiciones en los muros y giraron la artillería contra las barracas del Fijo para impedir que interviniese. Gabriel Gutiérrez de Piñeres y Pedro Romero reunieron hombres y artesanos de clase baja en Getsemaní. La multitud entró a la ciudad, tomó las armas del arsenal e invadió el palacio de la Junta. Entre sus demandas estaban la independencia total de España, «[...] la igualdad de derechos de todas clases de ciudadanos», un gobierno dividido en tres poderes, el nombramiento de comandantes pardos y negros en el batallón de pardos y la artillería, y la exclusión de los «europeos antipatrióticos» de los cargos públicos.¹² El populacho armado atacó a García de Toledo y forzó a toda la Junta a que firmara el acta de independencia de la provincia. Luego todas las fuerzas armadas, funcionarios y autoridades eclesiásticas (exceptuando al obispo) juraron lealtad a la independencia.¹³
- 20 El 11 de noviembre los manifestantes de Cartagena también exigieron — con éxito— el fin de la ocupación y represión de Mompox. Vicente Celedonio Gutiérrez de Piñeres y sus aliados regresaron al poder (ARRÁZOLA 1973: 183-84, 196). Así, para comienzos de 1812 los piñeristas vencieron a los toledistas en Cartagena y los revolucionarios de Mompox habían recuperado el control, abandonando su proyecto de formar una provincia independiente. Los jefes de familia de toda la región — independientemente de su raza — designaron a sus electores, quienes procedieron entonces a elegir los diputados para una asamblea constituyente. Al menos Romero, uno de los treinta y seis diputados electos, no era un aristócrata blanco sino un artesano mulato acomodado (JIMÉNEZ 1947: I, 281, 285-86).
- 21 La Constitución del Estado de Cartagena de Indias de 1812 desarrolló los principios formulados por el Acta de la independencia de 1811. Era representativa, republicana, liberal y subrayaba los derechos fundamentales de las personas libres. Ella concedía el derecho al voto a todo varón adulto, sin importar su color, que fuera «[...] vecino, padre o cabeza de familia, o que tenga casa poblada y viva de sus rentas o trabajo, sin dependencia de otro». Para la preservación de la moral pública se subrayaba la importancia de la religión católica, vista como un complemento necesario a la libertad del pueblo. La Carta prohibía la importación de esclavos pero no preveía la abolición. Inaplicable en el estado de guerra y conmociones que siguieron a su adopción, ella fue rápidamente reemplazada por una serie de reglamentos que dieron poderes extraordinarios al Poder Ejecutivo (CORRALES 1883: I, 485-546).
- 22 En lugar de dar inicio a un período de construcción regional y de mejores condiciones para todos, la declaración de independencia de Cartagena de noviembre de 1811 desató la fragmentación, la guerra y la destrucción. Entre 1812 y 1814, los piñeristas controlaron la política en Cartagena y Mompox. Ahora que estaban en el poder mantuvieron bajo control a las clases bajas negras, mulatas y zambas de la capital. Sin embargo, los toledistas resistieron el dominio piñerista con firmeza. Varios de ellos, sobre todo García de Toledo, se retiraron a sus propiedades en la campiña. A través de sus redes de haciendas y patronazgo en pueblos tales como Barranquilla, Mahates y Sabanalarga fueron construyendo progresivamente un importante movimiento

- opositor. En palabras del presidente de la provincia, «[...] en medio de tantas calamidades, en medio de tantos padecimientos, la guerra civil levanta su cabeza en el corazón mismo del Estado» (CORRALES 1883: I, 557).
- 23 La rivalidad tradicional entre Cartagena y Santa Marta debida al monopolio que la primera tenía sobre el comercio exterior colonial, se convirtió en una guerra en torno al tema de la independencia contra el colonialismo español, y por el control político y comercial de la región (CORRALES 1883: I, 259-73). Además, Cartagena no podía impedir que su provincia se desintegrara. Convocados por sus curas, en septiembre de 1812 los pequeños pueblos y aldeas de la vasta zona sur de Sincelejo y Corozal se rebelaron contra el corregidor impuesto por Cartagena y declararon su lealtad a Fernando VII (CORRALES 1883: I, 445-47; Restrepo 1969-70: I, 242-43). Las tropas de Santa Marta entraron a la provincia de Cartagena para respaldarles e inflingieron fuertes pérdidas al ejército cartagenero, el que ya estaba afectado por las «deserciones e insubordinación».¹⁴
- 24 El destino militar de Cartagena sólo mejoró brevemente a finales de 1812, luego del arribo de unos cuatrocientos refugiados venezolanos y franceses del vencido ejército pro independentista de Venezuela. Entre los oficiales y soldados ansiosos de seguir combatiendo estaba Simón Bolívar, quien recuperó para el control cartagenero la mayor parte de la región del Magdalena Bajo, al sur de Barranca. Pedro Labatut, un oficial francés profesional, encabezó las tropas patriotas de Cartagena en la reconquista de la mayor parte de la zona de Magdalena y la ocupación triunfal de Santa Marta en enero de 1813, lo que produjo el exilio en masa de los dirigentes realistas de la ciudad y sus seguidores (CASTRO 1979: 79; CORRALES 1883: I, 561-74). Sin embargo, en lugar de construir el respaldo a la independencia, Labatut obligó a la población que se quedó a aprobar la Constitución de Cartagena, impuso contribuciones de guerra exorbitantes y saqueó la ciudad y sus alrededores. En consecuencia, dos meses más tarde los indios vecinos y los fugados de la ciudad expulsaron a él y a sus tropas, y Santa Marta volvió a estar bajo el control realista (CORRALES 1883: I, 595-601; ORTIZ 1971:103-8).
- 25 ¿Qué podemos concluir sobre la cultura política de la Nueva Granada caribeña a partir de esta breve relación de la primera fase de la lucha de la región en pos de la independencia? En Cartagena, Mompox y Santa Marta, los movimientos populares de 1810 no cuestionaron la jerarquía socio-racial colonial ni el ordenamiento corporativo. Los directores intelectuales del movimiento eran todos hacendados, comerciantes, abogados y clérigos. Unos poderosos profesionales, contratistas y maestros artesanos negros, mulatos y zambos de ciertos medios económicos les vinculaban con las clases bajas de color, a las cuales movilizaron en manifestaciones masivas para presionar en favor del cambio. En todas las ciudades, la movilización popular de 1810 no derramó sangre. Pero sus resultados fueron distintos. En Cartagena y Mompox, el movimiento llevó a la expulsión de los funcionarios españoles y a la independencia. En Santa Marta, la pequeña élite autonomista y sus seguidores en la población de color fueron silenciados por el creciente número de realistas.
- 26 Unos factores importantes explican los distintos resultados en cada ciudad. En primer lugar, Santa Marta había permanecido poco expuesta a las corrientes de la Ilustración y el liberalismo económico, y solamente contaba con una diminuta élite letrada fuera de un puñado de sacerdotes. Los que apoyaban la autonomía, rápidamente marginados por los realistas acaudalados que buscaban refugio en la ciudad, se vieron forzados a adoptar la causa española o huir. En cambio, varios líderes reformistas de la élite en

Cartagena y Mompox se habían graduado en leyes o teología en Bogotá, habían participado allí en discusiones políticas, construido relaciones duraderas con la élite intelectual de la Nueva Granada andina, y seguido de cerca los debates de las Cortes españolas. Y además de los tres hermanos Gutiérrez de Piñeres que vinculaban Cartagena y Mompox, eran muchos los que compartían lazos familiares (cf. URIBE-URÁN 2000: 60-65).

- 27 En segundo lugar, tanto el gobernador Montes en Cartagena como el comandante Talledo en Mompox eran nuevos en la región y carecían de experiencia en el manejo del desafío criollo. En cambio el gobernador Salcedo en la provincia de Santa Marta ocupaba el cargo desde 1805 y manejó la situación con mano diestra, dando la impresión de ceder al pueblo al mismo tiempo que conservaba el poder absoluto para sí como presidente de la Junta.
- 28 En tercer lugar, no importa cuál haya sido la posición de la ciudad con respecto a España, en las juntas de 1810 las autoridades gobernantes concedieron derechos de sufragio a todos los varones que eran jefes de familia y se ganaban la vida independientemente, sin importar la raza. Esta medida violaba la decisión de las Cortes de Cádiz de limitar el ejercicio de la ciudadanía a los blancos españoles, los indios y sus descendientes mixtos, pero de excluir del voto a los africanos y sus descendientes, aun cuando estuviesen mezclados con blancos o indios.¹⁵ La decisión de la élite del Caribe neogranadino fue indudablemente impuesta por la demografía de la región: hasta el gobernador de Santa Marta era consciente de que privar del voto a negros, mulatos y zambos podía producir una rebelión. Después de 1810, la vuelta de Santa Marta a la vieja forma de gobierno no electo eliminó de la agenda la cuestión del voto negro. Al contrario, en el caso de Cartagena, la decisión de las Cortes de Cádiz — a finales de 1810 — de negar una representación proporcionalmente equivalente a americanos y españoles se convirtió en la principal justificación de los piñeristas para exigir la independencia de España.¹⁶ Aunque la negativa de las Cortes desató movimientos antiespañoles en buena parte de Hispanoamérica, en la Nueva Granada caribeña había un motivo adicional de apremio. Eliminar del electorado a la gran mayoría de la población con ascendencia africana total o parcial habría privado a la élite cartagenera de un diputado en las siguientes Cortes para que promoviera sus intereses en contra de los del interior andino. Como sostuviese la carta anónima de «un criollo» a *El Argos Americano*, el primer semanario de Cartagena — en la que era una rara mención de la cuestión racial —, las «castas» libres merecían el derecho a ser representadas tanto como los indios «ignorantes y sumisos a los curas»¹⁷.
- 29 Por último, pero no menos importante, fue que sólo en Cartagena y Mompox la élite y los jefes intermediarios organizaron a los hombres de color de clase baja en una fuerza armada. Dada la demografía de las ciudades, esta movilización con armas inevitablemente neutralizaba a la minoría realista. En cambio, en Santa Marta la población libre de color opuesta a España permaneció amorfa y desarmada. Allí los afrodescendientes en la milicia colonial «de todos los colores» no aprovecharon el hecho de que ella era la única fuerza militar de la ciudad para desafiar a sus oficiales, todos blancos e integrantes de la Junta. En suma, la independencia echó raíz únicamente cuando un núcleo poderoso de la élite local estuvo comprometido con la reforma y cuando ésta, junto con líderes intermediarios de ascendencia africana, movilizaron y armaron a los hombres de color de clase baja.

- 30 El movimiento transclasista y transracial en contra de España que tuvo lugar en Cartagena y Mompox después de la Revolución haitiana tuvo pocos equivalentes en otras ciudades latinoamericanas con numerosos negros y mulatos entre sus habitantes. La Primera República Venezolana, por ejemplo, establecida en Caracas en 1811-1812, fue racial y socialmente excluyente, y limitó la participación política a la aristocracia terrateniente.¹⁸ Sin embargo, debe señalarse que en Cartagena y Mompox la dirigencia de élite y las clases populares unieron fuerzas sin perturbar el ordenamiento socio-racial virreinal. Cada grupo buscaba distintos objetivos detrás de un discurso republicano común: libertad de las restricciones impuestas por la metrópoli para la élite, igualdad racial para las clases bajas.
- 31 Varias características de la cultura política y el tejido socio-racial de la Nueva Granada caribeña explican por qué razón la Primera Independencia no logró establecerse sólidamente en la región. En primer lugar, las divisiones en la élite criolla antiespañola estaban basadas más en pugnas familiares que en diferencias ideológicas u organizativas. Con todo, los piñeristas y toledistas sí discrepaban en torno a la naturaleza de las relaciones entre su provincia y Bogotá. Estos últimos proponían un federalismo vigoroso y rechazaban el liderazgo de la capital neogranadina, en tanto que los primeros, que a menudo no eran cartageneros nativos, no se oponían a cierto grado de centralización en Bogotá a fin de asegurar la victoria sobre España. Ello no obstante, a pesar de favorecer la igualdad racial entre las personas libres, ambos grupos estaban ansiosos por mantener bajo control a los libres de color que les había llevado al poder. En consecuencia, las similitudes ideológicas entre piñeristas y toledistas previnieron la polarización del movimiento en dos proyectos de sociedad diametralmente opuestos: uno de revolución social que daba pocier a las clases bajas, y el otro más conservador y socialmente excluyente. Al mismo tiempo, tanto piñeristas como toledistas canalizaron hombres de color de las clases bajas a su movimiento, neutralizando así el desafío socio-racial autónomo de estos últimos.
- 32 Al igual que la mayoría de los dirigentes pro independentistas de Hispanoamérica, los toledistas y piñeristas no lograron cuestionar la organización territorial virreinal e imaginar una nueva nación con distintas fronteras y un territorio integrado democráticamente. A comienzos de 1811, los líderes criollos de Cartagena libraron una guerra para reimponer la subordinación colonial a la Mompox secesionista. En lugar de usar la Constitución de 1812 como una herramienta de propaganda a lo largo del período, combatieron más bien para imponer la hegemonía de Cartagena sobre Santa Marta. Ellos lucharon para conservar su dominio sobre las aldeas, pueblos y territorios que consideraban parte de la jurisdicción cartagenera usando cualquier medio, incluyendo la ocupación militar, la destrucción de aldeas y el rechazo del liderazgo supremo de Simón Bolívar en la guerra por la independencia de la Nueva Granada. No lograron concebir relaciones de poder nuevas y menos centralizadas, que hubieran podido forjar un amplio respaldo regional a su causa. Por lo tanto, no lograron hacer frente a uno de los principales problemas del Caribe neogranadino: su fragmentación territorial en feudos de hacendados rivales, aldeas, pequeños poblados y ciudades. En otras palabras, perdieron la oportunidad histórica de unir la región detrás de un proyecto de independencia e identidad regional con respecto a la parte andina del virreinato.
- 33 Sin embargo, toledistas y piñeristas sí lograron ponerse de acuerdo en un proyecto que no perturbaba el ordenamiento socio-racial colonial, porque los libres de color y los

esclavos no desafiaron colectivamente este proyecto.¹⁹ A diferencia de los clubes de la Revolución Francesa, la alianza de la élite blanca con los libres de color siguió siendo sumamente jerárquica. En 1810-1811 los sectores populares de Cartagena, y de Mompox en particular, acataron la decisión de la élite de organizar su defensa urbana siguiendo líneas raciales. Aunque en Cartagena una organización tal correspondía a las separaciones raciales establecidas por los españoles en la milicia, esto introdujo una nueva división racial en Mompox, donde la milicia colonial había sido «de todos los colores». La razón de este acatamiento podría ser que durante el dominio español, la milicia colonial había sido la primera institución en conceder la igualdad a los hombres libres de ascendencia africana, al extender el fuero militar y algunos privilegios corporativos a oficiales y reclutas, sin distinción de raza (CORRALES 1883: I, 187-89; Salzedo 1987 [1939]: 117-18). En las nuevas unidades independientes formadas en 1810, aquellos tradicionalmente subordinados debido a su raza alcanzaron una mayor conciencia de su igualdad, basada en su participación política, económica y militar en la lucha contra España, lo que llevó a la adquisición de sus derechos políticos como ciudadanos.

- 34 Sin embargo, las milicias de Pardos Patriotas y Lanceros Patriotas no se transformaron en organizaciones políticas autónomas. Aunque estaban armados y comprendían la mayor parte de la población, en 1810-1812 los hombres libres de color de Cartagena y Mompox siguieron confiando su representación política a la élite reformista blanca. Ello se debió en parte a su movilización por dirigentes de ascendencia africana que estaban demasiado embrollados en las redes de patronazgo vertical, dirigidas por aristócratas blancos, como para llegar a ser ideológicamente independientes. La única excepción — tal vez — fue el zambo José Luis Muñoz de Mompox, descrito como «uno de los directores de los cabildantes», pero desafortunadamente sus ideas no aparecen en los documentos al alcance del historiador (CORRALES 1883: I, 53). Esta forma de patronazgo blanco con dirigentes intermedios de ascendencia africana también explica por qué razón en Santa Marta la única unidad armada de la ciudad, la milicia de «todos los colores», no se rebeló de manera autónoma. Los jefes de color tuvieron que efectuar unos realineamientos políticos dramáticos a medida que el número cada vez mayor de realistas en la ciudad forzaba a la élite pro autonomista a declarar su lealtad a España o partir. Mientras que algunos se dirigieron a Cartagena, Narciso
- 35 Vicente Crespo, por ejemplo, se pasó a ser un comandante en el ejército realista de Santa Marta y llevó a sus seguidores de clase baja a combatir victoriosamente contra las tropas pro independen-tistas de Cartagena (CORRALES 1883: I, 595-96).
- 36 Las alianzas jerárquicas entre líderes blancos y hombres de color libres no se convirtieron en una organización política autónoma siguiendo líneas raciales, porque los afrodescendientes vieron aquellas alianzas como un paso necesario a su muy deseada integración al nuevo sistema político. Dado que un discurso sobre la igualdad necesitaba que se silenciara la cuestión de la raza, la demanda de igualdad no se formuló sobre la base del color sino con relación al valor y los servicios personales que uno prestaba a la sociedad. Esto automáticamente limitó la aplicación de conceptos de igualdad y ciudadanía a la población masculina adulta, libre y con un empleo ventajoso o ciertas posibilidades financieras. En consecuencia, los hombres libres de ascendencia africana disociaron su causa de la de los miembros de la sociedad que quedaron fuera de la ciudadanía, como los pobres, esclavos, sirvientes, mujeres e indios. Es más, al participar en ciertas organizaciones como las milicias patrióticas, que respaldaban el

nuevo ordenamiento social contra la anarquía, los ciudadanos de color ayudaron a prevenir movimientos indeseados y el descontento esclavo. Y si bien muchos partidarios de los piñeristas se unieron detrás del mensaje de independencia e igualdad de sus líderes, ellos no cuestionaron la importancia que categorías raciales tales como negro, pardo, zambo o cuarterón tenían para definir el estatus social y la identidad. La jerarquización de las personas libres según su ascendencia africana parcial o completa persistió, y por lo tanto en este proceso no surgió ninguna conciencia racial que uniera a las poblaciones libre y esclava, o a negros, mulatos y zambos (CORRALES 1889: II, 64-70; POSADA 1929: II, 195-209).

- 37 Al no formar su propio movimiento político en 1810-1811, los libres de color perdieron una gran oportunidad de hacerse sentir y de presionar en favor de una agenda distintiva. Si bien en Cartagena mostraron brevemente su capacidad para actuar independientemente de la dirigencia blanca cuando el motín en contra de la conspiración del Fijo en febrero de 1811, posteriormente retornaron a sus hogares y cuarteles. Cuando en noviembre de 1811 lograron imponerle algunas reformas a la Junta Suprema, su demanda de igualdad para todos los ciudadanos sin distinción de raza simplemente repetía lo que ya se había concedido en 1810. Solicitaron también que «[...] el batallón de pardos [tenga] su comandante de la misma clase y facultad [para] nombrar sus ayudantes», y que las «[...] milicias de artilleros [tengan] los mismos términos que el batallón de pardos, con oficiales de su clase», lo que confirmaba su aceptación de las categorías corporativas y raciales virreinales.²⁰ No hicieron nada para promover el fin de la esclavitud. Cuando empezaron los debates sobre la Constitución del Estado de Cartagena en febrero de 1812, la élite piñerista logró poner fin a las demostraciones armadas autónomas del pueblo y los Patriotas Lanceros de Getsemaní para ejercer presión sobre los diputados. Mas tarde, en ese año, los venezolanos y franceses que llegaron después de la reconquista de Venezuela por España tomaron posiciones de mando antes ocupadas por cartageneros, completando así el proceso de subordinación política de la población de color libre de la ciudad. A medida que la guerra con Santa Marta se profundizaba, las unidades separadas de hombres de ascendencia africana fueron disueltas y sus soldados absorbidos por ejércitos inclusivos racial y regionalmente. Habían perdido definitivamente la posibilidad de organizarse autónomamente en torno a una agenda propia.
- 38 La esclavitud no llegó a ser un tema de debate importante en el Caribe neogranadino. Los esclavos se mantuvieron en las márgenes del proceso independentista y pocos de ellos — si alguno — aprovechó la ruptura del ordenamiento colonial para organizar movimientos a fin de ganar su libertad e igualdad. La población de color libre tampoco intentó promover un movimiento abolicionista en la provincia. Además, si el parentesco y las condiciones laborales similares a veces vinculaban a los esclavos y los libres de color pobres, algunos pardos, zambos y negros más acomodados poseían esclavos. De este modo, no les unía ninguna conciencia racial o de clase que hubiera podido producir un movimiento común. La élite reformista tenía libertad para diseñar políticas sociales para esclavos que correspondían a sus propios intereses como hacendados, comerciantes, mineros y esclavistas.
- 39 Sin embargo, después de 1810 el número de esclavos cayó abruptamente en la Nueva Granada caribeña: de 14 067 (9 % de la población total) a finales de la década de 1770, a 7128 (4 %) en 1825 (MCFARLANE 1993: 353; Tovar 1994a: 93-96). Buena parte de esta caída demográfica se debió a factores no relacionados con la guerra, como el fin de la trata de

esclavos, la baja tasa de natalidad en las mujeres esclavas, la automanumisión y las fugas. Pero la falta general de orden y la crisis producida por la guerra aceleraron el proceso. Muchos esclavos aprovecharon la oportunidad para fugar y establecerse en zonas remotas, uniéndose discretamente a las filas de la población de color libre después de la guerra.²¹ El conflicto asimismo provocó la partida o muerte de muchos esclavos. Algunos emigraron con sus amos; otros fueron exportados al Caribe, en especial los reclutas patriotas capturados por los realistas; otros más fueron confiscados como pago de multa y contribuciones de guerra (CORRALES 1883: I, 310, 571-72). Por último, los esclavos que vivían en las ciudades fueron víctimas de la hambruna y las epidemias durante la guerra, en particular el cruel sitio impuesto a Cartagena por el general español Pablo Morillo en 1815 (Bossá 1967: 24-26; CORRALES 1883: II, 272-90).

- 40 La población de color establecida en pueblos pequeños, aldeas y en los dominios de los grandes hacendados y estancieros reaccionaron a la lucha por la independencia sin una visión o coordinación regional. Su lealtad a uno u otro bando a menudo dependía más de circunstancias específicas que de la ideología.²² En 1810, los libres de color de varias aldeas y pequeños poblados al este del río Magdalena, en la provincia de Santa Marta, aprovecharon la ruptura de la autoridad española para tomar el poder y proclamarse independientes. En algunos lugares, según una denuncia, los «débiles restos de subordinación que contenían» al pueblo se desvanecieron bajo la presión de las clases bajas de ascendencia africana, reinando así «los males de la anarquía» (Corrales 1883: II, 270).
- 41 Sin embargo, a falta de coordinación, liderazgo y armas estas aldeas no pudieron resistir las fuerzas enviadas desde Santa Marta y fueron rápidamente reconquistadas. Ni siquiera Corozal, Sincelejo y varias aldeas en su proximidad — que en 1812 rechazaron la jurisdicción de Cartagena y proclamaron su lealtad a Santa Marta para protestar el abuso de su jefe piñerista — se volvieron bastiones realistas. Como el comandante español mandado por Santa Marta también los explotó, lo expulsaron y retornaron bajo la autoridad de Cartagena (CORRALES 1883: I, 592).
- 42 En el transcurso de la Primera Independencia, ni los realistas ni los patriotas lograron unir consistentemente a su causa a las comunidades del Caribe neogranadino. En realidad, la gente luchaba por sobrevivir. Los aldeanos recurrieron cada vez más a la táctica de abandonar viviendas y cultivos a los invasores y refugiarse en los bosques para evitar los abusos y el reclutamiento. A medida que la miseria, los estragos y el reclutamiento forzado se incrementaban, más y más comunidades añoraban la débil dominación que había caracterizado al gobierno colonial antes de 1810, lo cual facilitó la reconquista militar española en 1815. Sin embargo, la política de «pacificación» brutal de la Corona que siguió, imposibilitó el respaldo de la población al gobierno colonial (Earle 1999: 87-101). Para 1819, Simón Bolívar y Francisco de Paula Santander habían comenzado a retomar el control de la Nueva Granada andina. Al comenzar una nueva guerra por el control de la región caribeña en 1819, pocas comunidades participaron activamente tanto en el avance patriota como en la resistencia realista. La gente estaba simplemente demasiado exhausta como para pensar en algo más que la supervivencia. Apenas unas cuantas comunidades, como Barranquilla y Soledad, ofrecieron hombres y apoyo material al ejército pro independentista que avanzaba. Santa Marta se rindió en noviembre de 1820 después de una fuerte resistencia de parte de las fuerzas realistas e indígenas de la zona. Al igual que durante la reconquista de

Morillo en 1815, Cartagena fue la última ciudad de la costa en rendirse al ejército patriota en octubre de 1821, luego de un prolongado sitio.²³

- 43 Trágicamente, la región que fue la primera de Colombia en declarar la independencia y conceder la igualdad y la ciudadanía plena a los pardos, zambos y negros libres, fue la última (junto con Pasto, al sur) en recuperar la independencia en 1821. La fragmentación, la división, la competencia entre ciudades y entre la misma élite, así como la incapacidad de las clases bajas de color para desafiar a la pequeña élite blanca, frustraron la oportunidad que entonces tuvo el Caribe neogranadino para crear una alternativa a la preponderancia andina: ya fuera liderar el movimiento independentista en la Nueva Granada o formar una nación separada con su propia identidad caribeña. En consecuencia, la élite andina pudo atribuir buena parte de la culpa del fracaso de la Primera Independencia a Cartagena en la Nueva Granada y a su resistencia al liderazgo de Simón Bolívar (RESTREPO 1969-70: II, 6-30).
- 44 Cuando el Caribe neogranadino pasó a formar parte de la Gran Colombia en 1821, su economía y su tejido social estaban mucho más dañados que los de su contraparte andina. Dos sitios habían iniciado la rápida decadencia de Cartagena. La región había perdido la mayor parte de su dirigencia en la reconquista y la guerra contra España. En consecuencia, en la década de 1820 el departamento de Magdalena (que comprendía las provincias de Cartagena, Santa Marta y Riohacha) fue dirigido por un general venezolano, y oficiales venezolanos comandaban muchos de sus pueblos y aldeas. Entre los delegados más influyentes del Caribe neogranadino en el Congreso de Cúcuta de 1821, que debatió y aprobó la Constitución de la Gran Colombia, estaba el venezolano Pedro Gual (RESTREPO PIEDRAHITA 1990:48 n). Esta Constitución era rígidamente centralista, con Bogotá como la capital provisional de la Gran Colombia. Ella subrayaba la protección de la «libertad, seguridad, propiedad e igualdad» de los colombianos, pero en realidad no incluía medidas para erradicar las desigualdades raciales heredadas de la colonia (URIBE VARGAS [1895]: II, 707-38). Por una parte, el Congreso de Cúcuta aprobó la ley del 11 de octubre de 1821 que daba la igualdad a los indios; por otra, sentaba las bases para la liquidación de sus resguardos (COLOMBIA 1924-33: I, 116-18). Los esclavos fueron el foco de la ley del 21 de julio de 1821, que abolió progresivamente la esclavitud al mismo tiempo que intentaba reconciliar los contradictorios derechos constitucionales a la libertad, la igualdad y la propiedad. Ella declaraba que, a partir de ese momento, todos los niños nacidos de madres esclavas serían libres, pero que tendrían que trabajar para el amo de su progenitora sin paga hasta que tuvieran los dieciocho años de edad, a fin de compensar su educación y crianza (COLOMBIA 1924-33: I, 14-17).
- 45 Al igual que la Constitución de 1821, el primer censo posindependentista de 1825 no mencionó la raza, sólo comprendió las categorías de eclesiásticos, esclavos y personas libres (Tovar 1994a: 90-98).²⁴ Aunque esta ausencia de clasificación racial rompió fuertemente con las prácticas coloniales, ello no significaba que la raza hubiese dejado de importar con el advenimiento de la república. En realidad, ella creó un espacio libre en el cual algunos colombianos comenzaron a pintar a la Nueva Granada como andina y blanca en contraste con Venezuela, donde predominaban los «pardos libres», y Ecuador, donde los indios conformaban una mayoría absoluta. Típicos de esta imagen fueron los estimados de la población de la Gran Colombia por país y «casta», dados en 1824 por el ministro del interior antioqueño y blanco, José Manuel Restrepo, quien

también fue el director del censo sin razas de 1825 y uno de los principales arquitectos de la Constitución de 1821:

<i>Casta</i>	<i>Venezuela</i>	<i>Nueva Granada</i>	<i>Ecuador</i>	<i>Total</i>
Blancos	200 000	877 000	157 000	1 234 000
Indios	207 000	313 000	393 000	913 000
Pardos libres	433 000	140 000	42 000	615 000
Esclavos	60 000	70 000	8 000	138 000
Total	900 000	1 400 000	600 000	2 900 000

Fuente: RESTREPO 1969-70: I, 19.

- 46 A fin de hacer que la población de la Nueva Granada fuera más blanca, Restrepo simplemente eliminó la categoría de mestizo y la asimiló a la de los blancos. En consecuencia, la Nueva Granada andina apareció como el centro civilizado blanco de la Gran Colombia, por oposición a la Venezuela parda y al Ecuador indígena. Pero Restrepo siguió atribuyendo 140 000 pardos a la Nueva Granada, principalmente en su región caribeña, donde él percibía el mismo peligro de la «pardocracia» (el dominio de los pardos) que en Venezuela (RESTREPO 1969-70: I, 15-18, 40-44).
- 47 Esta construcción de la Nueva Granada andina como blanca y superior se dio cuando las tensiones entre Bolívar y Santander se incrementaban. Ya en 1821, Bolívar había acusado a Santander y a sus compañeros «caballeros» en la Cordillera Oriental de vivir aislados de «[...] las hordas salvajes de Africa y América que, como gamos, recorren las soledades de Colombia» y conformaban la mayor parte de su ejército pro independentista, y de imaginar un gobierno liberal incompatible con esta realidad social (BOLÍVAR 1947: I, 565). Solamente un gobierno autoritario y centralizado podía unir y gobernar la población diversa de la Gran Colombia. Como los más firmes partidarios de Bolívar tendían a ser oficiales venezolanos de alto rango, a menudo con cargos gubernamentales en la Nueva Granada caribeña, su discordia con Santander se convirtió en un conflicto político nacional de connotaciones socio-raciales. Este enfrentó a la élite blanca educada de las ciudades andinas y su población principalmente mestiza, con los militares venezolanos supuestamente incultos y la población de ascendencia africana mixta de Venezuela y la Nueva Granada caribeña. Es más, en 1827, en una afrenta a Santander, varias ciudades de la región caribeña exigieron que Bolívar asumiera poderes dictatoriales (MAINGOT 1969: 311-20; SOURDIS 1994: 193-96). Hacia finales de la década, a medida que las provincias venezolanas comenzaban a retirarse de la Gran Colombia, el sentir antibogotano y las ideas separatistas se incrementaron en la región del Caribe (BELL 1988: 43-44; BUSHNELL 1993: 51-73). En consecuencia, el nacionalismo naciente de la Nueva Granada no solamente exaltaba los Andes, sino que fue también construido en contra de Venezuela y, por extensión, del Caribe neogranadino.
- 48 Dentro de esta última región, unos cambios mayores disminuyeron la importancia del Caribe con respecto a la Nueva Granada andina. En la década de 1820 la región caribeña sufrió una crisis y como consecuencia cayó su porcentaje en la población total neogranadina. Las tres ciudades rivales de Cartagena, Mompox y Santa Marta no recuperaron su posición colonial clave, sino que más bien comenzaron a enfrentar la creciente competencia del puerto caribeño de Sabanilla, cerca de Barranquilla. Diezmada por la guerra y la reconquista, la élite regional carecía de visión y sus

integrantes más prominentes eligieron proseguir su carrera en Bogotá. La población de color libre tampoco recuperó la importancia política que tuvo en 1810. En unas cuantas aldeas y ciudades algunos líderes presuntamente agitaron a los pardos contra los blancos, pero no se produjo una revuelta o enfrentamiento significativo.²⁵ Los libres de color también perdieron su papel prominente en la defensa militar de la Nueva Granada caribeña. Antes de 1810, ella descansaba principalmente en negros, mulatos y zambos que se mantenían a sí mismos y se unían prestamente a las milicias dadoras de cierto prestigio. Pero después de 1810 el reclutamiento en el ejército se hizo cada vez más violento y sirvió para castigar a los vagos y pequeños criminales así como a los campesinos y trabajadores indisciplinados, en su gran mayoría afrodescendiente. En 1810 los milicianos de color obtuvieron la ciudadanía y la igualdad racial por su papel en el derribo del gobierno español, pero para 1828 Santander había eliminado a la mayoría de los soldados del electorado con motivo de la propiedad (URIBE-URÁN 2000: 90).

- 49 La característica más duradera de la cultura política de la Primera Independencia de la Nueva Granada caribeña estuvo compuesta por las alianzas transclasistas y transraciales que ligaron a la élite blanca con las clases populares de color, sin desafiar la jerarquía socio-racial. Estas alianzas perduraron en los movimientos de apoyo a Bolívar y Santander en la década de 1820 y constituirían la espina dorsal del sistema bipartidario que Colombia adoptó en la década de 1840 (FALS 1981:65B, 70B-72B). Al igual que estas alianzas, los Partidos Conservador y Liberal no tenían diferencias ideológicas fundamentales, lo que impedía la conceptualización de dos proyectos rivales de la sociedad. Es más, a medida que los dirigentes conservadores y liberales lograban canalizar a hombres de color de clase baja a sus respectivas banderas, fueron neutralizando los desafíos socio-raciales autónomos. Cuando ambos partidos integraban electorados locales y regionales a la nación colombiana, también prevenían el desafío unido de la región caribeña al centro andino. Ello permitió a la élite del interior construir Colombia como una nación andina, blanca y mestiza, y minimizar su identidad afrocaribeña.

NOTAS

1. Para la gente de color libre en Nueva Granada como un todo, antes de la independencia, véase al inicio de esta segunda parte el estudio de Margarita Garrido.
2. Pedro Mendinueta a José María Álvarez, 19 de mayo de 1799, Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante AGI), Archivo General de Simancas (en adelante AGS), Guerra 7247. n.º 26. 19 de mayo de 1799. ff. 147-48; Helo 2007a.
3. Estas cifras no incluyen los millares de indios no sometidos y personas de color libres que vivían en la periferia.
4. CORRALES 1883: i, 81-90, 127-28, 385-89; Antonio de Narváez y la Torre al Virrey de Santa Fe, 19 de junio de 1810, AGI, Santa Fe 1011.
5. Sobre Bogotá véase MC FARLANE 1998: 17-20.

6. «A todos los estantes y habitantes de esta Plaza y Provincia», 9 de noviembre de 1810, AGI, Santa Fe 747.
7. Véase «Junta de la Provincia de Cartagena de Indias a las demás de éste nuevo Reyno de Granada», 19 de septiembre de 1810, AGI, Santa Fe 747.
8. *El Argos Americano*, suplemento, 24 de diciembre de 1810.
9. *El Argos Americano*, 4 de febrero de 1811, 18 de marzo de 1811; Miguel Gutiérrez a capitán general de la isla de Cuba, 3 de marzo de 1811, AGI, Santa Fe 747.
10. <http://Corrai.es> 1889: II, 67-68; Alegato del gobierno de Cartagena, 8 de febrero de 1811, AGI, Santa Fe 747.
11. *El Argos Americano*, 15 de abril de 1811; Jiménez 1947: I, 192, 238-44, 260-63.
12. Propositiones presentadas por los diputados del pueblo y aprobadas y sancionadas el 11 de noviembre de 1811, en Carta del comandante general de Panamá a ministro de justicia, 30 de noviembre de 1811, AGI, Santa Fe 745.
13. CORRALES 1883: I, 351-56, 365, 371, 394-95, 412; Copia de la correspondencia entre la Suprema Junta de Cartagena de Indias y el obispo fraile Custodio, 1 de junio de 1812, AGI, Santa Fe 747; Jiménez 1947: i, 238-81.
14. Gabriel Gutiérrez de Piñeres a Pantaleón Germán Ribón, 16 de octubre de 1812, en Archivo Histórico Nacional de Colombia (Bogotá), Archivo Histórico Restrepo, caja 1. fondo 1, rollo 1. ff. 116-17.
15. Ver más abajo el estudio de Scarlett O'Phelan.
16. A los americanos se les permitía un diputado por cada cien mil habitantes, pero a los peninsulares sólo uno por cada cincuenta mil (King 1953: 33-64; Anna 1982: 242-72).
17. *El Argos Americano*, 28 de enero de 1811.
18. Para Venezuela véase Hamnett 1997: 317-19.
19. Para el desafío indígena durante el proceso de independencia véase HELG 2007b: cap. 4.
20. Propositiones presentadas por los diputados del pueblo, 30 de noviembre de 1811, AGI, Santa Fe 745.
21. Francisco de Paz al gobernador político y militar, 20 de septiembre de 1816, AGI, Cuba 715; Bell 1991: 80-95.
22. Para un patrón similar en Guerrero, México, véase Guardino 1996: 48-54.
23. Correspondencia del gobernador militar de Mompox, septiembre de 1819, AGI, Cuba 746; ALARCÓN 1973 [1900]: 90-105; Sourdis 1994: 181-89.
24. Un apéndice lisiaba «las tribus de los indígenas independientes y no civilizados», con su cifra estimada.
25. Por ejemplo. Causa criminal contra Valentín Arcia, Majagual, 1822, AHNC, República, leg. 61, ff. 1143-1209, y leg. 96, ff. 244-322; Disturbios en Mompox, 1823, AHNC, República, leg. 66, ff. 804-11; ALARCÓN 1973 [1900]: 181.

La creación del pueblo católico ecuatoriano (1861-1875)

Derek Williams

- 1 A finales de 1873, una asamblea de dignatarios eclesiásticos en Quito ofrendó la «nación» ecuatoriana al «sagrado y amantísimo Corazón de Jesús». A su aprobación por parte del Congreso unas semanas más tarde, Ecuador se convirtió en la primera y única república de Hispanoamérica en consagrarse a sí misma al culto del Sagrado Corazón.¹ Su inusual consagración marcó el climax de un proyecto nacional-católico igualmente extraordinario bajo el gobierno de Gabriel García Moreno, el presidente sinceramente religioso y resueltamente autoritario del país (1861-65; 1869-75). En 1862, García Moreno negoció un concordato con El Vaticano como una de sus primeras medidas presidenciales, la misma que fortalecía la autonomía clerical en contra del tradicional patronazgo e intervención estatal. Siete años más tarde redactó una Constitución que hizo que el catolicismo romano fuese un requisito fundamental para la ciudadanía, aceptó el *Syllabus* de «errores» antiliberal del papa Pío IX y se comprometió a poner las «instituciones políticas» en línea con las «creencias religiosas». Entre 1861 y agosto de 1875, cuando García Moreno fue asesinado, la coalición ecuatoriana de gobierno-Iglesia sentó unas impresionantes bases legales y administrativas para la construcción de una «nación auténticamente católica».² El gobierno garciano amplió la educación pública, aprobó una legislación amplia y desarrolló un aparato policial estatal con el cual reprimir vigorosamente la inmoralidad y la irreligiosidad.
- 2 Este capítulo estudia el proceso mediante el cual el gobierno garciano «catolizó» la sociedad civil y la cultura política, así como también qué significó esto para la creación de una comunidad nacional inclusiva y el fortalecimiento del poder estatal. Se examinan las estrategias seguidas por el gobierno para hacer que la devoción, la moral y el trabajo diligente fuesen la esencia de la identidad ecuatoriana y la fuente última de las demandas políticas legítimas.³ Se analizan específicamente las iniciativas estatales en las áreas de la educación y la represión del vicio, evaluándose la utilidad de las percepciones de género, raza y clase que informaban la empresa de construcción nacional y estatal de García Moreno. Sostengo que si bien los ideales del discurso oficial sólo se alcanzaron esporádicamente, el proyecto garciano del catolicismo reforzado

produjo logros impresionantes. En cierto ámbito elevó y potencialmente empoderó a ciertos sectores de la población nacional, sobre todo a un clero reformado, pero también a mujeres e indígenas, dos grupos pintados como la futura encarnación de una comunidad auténticamente católica. Sin embargo, en el fondo la política nacional-católica era autoritaria, buscando formidablemente subordinar a todos los ecuatorianos — hombres y mujeres, blancos e indios, ciudadanos y aspirantes a serlo— a una cultura de la religiosidad definida por el Estado.

El proyecto de García Moreno

- 3 El experimento ultracatólico del Ecuador va aparentemente contra las corrientes ideológicas «modernizadoras» más amplias de América Latina, las cuales justificaron — después de mediados de siglo— la nacionalización de la riqueza de la Iglesia, cuestionaban la tradicional «sanción oficial» del catolicismo y definían la civilización en términos cada vez más seculares (AUBERT 1981: 269-72; HALPERIN 1993 : 124-28). Con todo, la conformación de un Ecuador «auténticamente católico» habría de ser un proyecto decididamente moderno, inspirado por los imperativos de orientación progresista de construcción del Estado y la nación. En primer lugar, los seguidores de García Moreno creían que una religiosidad regenerada sentaría las bases para una «modernidad católica», un modelo de desarrollo que juzgaba que la moral cristiana era la base de un progreso económico genuino y duradero (MAIGUASHCA 1994: 388-90). Y el intervencionista gobierno central estaba comprometido con un rápido desarrollo material, en particular la incorporación de las economías regionales a los mercados mundiales, la construcción de una moderna red de transporte y la formación de una élite técnica nacional (MAIGUASHCA 1994: 389). En segundo lugar, la sólida conexión del gobierno garciano con la institución eclesiástica jamás implicó el abandono de una autoridad política secular. Aunque el gobierno central protegía la propiedad y las prerrogativas de la Iglesia, sí reformó y subordinó sustancialmente al clero, interviniendo estratégicamente en la infraestructura administrativa eclesiástica para extender la vigilancia y la represión estatales a provincias (KING 1974: 385; WILLIAMS 2001a: 157-58).
- 4 Por último, aunque estrechó los vínculos con el catolicismo romano transnacional, García Moreno entendía claramente cuán útil es una religiosidad fuerte para la construcción de una identidad *nacional* (DEMÉLAS-BOHY y SAINT-GEOURS 1988: 147-55; MAIGUASHCA 1994: 383-90). Sin embargo, a diferencia de su relación finalmente táctica con la Iglesia, el compromiso dual de su gobierno con la «religión y [la] patria» era — según todas las versiones— auténtico.⁴ De hecho, su devoción no puede ser reducida a «un medio para un fin secular»: un gambito retórico para una empresa de construcción estatal más amplia (KING 1974: 383). Aunque la religión servía para legitimar y consolidar el gobierno central en el Ecuador, García Moreno era sincero en su defensa de una moral católica progresista y práctica — aunque jerárquica y represiva— para el pueblo ecuatoriano. Al final, sus fines políticos y religiosos estaban inextricablemente entrelazados, siendo ambas cosas una parte integral de un ambicioso proyecto nacional autoritario.
- 5 El nacionalismo de García Moreno quedó expresado idóneamente con la noción de «pueblo católico»: una comunidad inclusiva de miembros devotos, morales e industriuosos, abierta a hombres y mujeres, a toda raza, a toda clase (LEÓN 1865: 8).⁵ Esta

colectividad nacional captó el imperativo universalizante del catolicismo de «incorporar a las clases subalternas» a la marcha del progreso, lo que quienes la proponían consideraban era una ventaja fundamental sobre el eje «puramente individualista» del «mundo liberal protestante» (MAIGUASHCA 1994: 388). A decir verdad, la comunidad católica de García retenía las jerarquías tradicionales y en cuanto tal era un medio sumamente efectivo de control social para un país plagado por las desigualdades raciales, de clase y de género. Con todo, el énfasis popular-colectivo del proyecto fue usado de forma poderosa y tuvo el efecto de atemperar las libertades individuales y los derechos de ciudadanía, estando ambas subordinadas a una moral católica definida por el Estado. De hecho, la sociedad civil en el Ecuador católico iba a ser restringida y cuidadosamente reglamentada por los agentes de la policía antivicio del gobierno central y sus aliados de la Iglesia. La política legítima fue atada a una cultura de religiosidad y moralidad católica, definida en términos restringidos por un gobierno dictatorial.

Educando al pueblo ecuatoriano

- 6 La educación escolar estatal ampliamente difundida y estandarizada es una poderosa herramienta con la cual reinventar, reconfigurar o perpetuar las identidades nacionales. Aunque los sistemas educativos rara vez hacen lo que los gobiernos afirman o esperan, siguen siendo un medio eficaz — aunque disputado — con que construir comunidades homogéneas.⁶
- 7 El gobierno de García Moreno buscó activamente establecer un sistema escolar público centralizado, que pudiera formar súbditos nacionales morales e industriuosos. Durante la era de García, el financiamiento escolar anual se multiplicó por ocho, y para 1874 había llegado a \$ 400 000, un impresionante catorce por ciento de las rentas estatales. La matrícula en las escuelas primarias subió constantemente en la década de 1860 hasta alcanzar 15 000 alumnos en 1871, saltando luego a 32 000 en los siguientes cuatro años (TOBAR DONOSO 1940: 205, n. 219).⁷ La educación fue financiada directamente con fondos del tesoro, apuntalados por las florecientes rentas de exportación del cacao y una creciente participación de los diezmos estatales.⁸ García Moreno se esforzó por hacer que la instrucción pública fuera más católica, práctica, accesible y uniforme. En el nuevo sistema nacional administrado centralmente, la doctrina católica era considerada la «única base» de la enseñanza, inspirando todos los aspectos de la educación (TOBAR DONOSO 1940: 212). Sin embargo, el gobierno al mismo tiempo promovió la preparación técnica y científica; asimismo, la educación fue juzgada cada vez más sobre la base de su utilidad demostrable para el progreso nacional.⁹
- 8 La política educativa de García Moreno fue notable por su amplio alcance: desde una escuela politécnica en Quito a instituciones de música y bellas artes bien financiadas. Sobre todo dio prioridad a la educación gratuita y obligatoria del catolicismo, así como a la escritura y lectura en español.¹⁰ Al igual que en otras áreas de la reforma educativa, para el liderazgo en la enseñanza primaria el gobierno se volvió a Europa. En 1863 los Hermanos de las Escuelas Cristianas llegaron de Francia, trayendo consigo su modernísima pedagogía «simultánea». Basada en las enseñanzas de Jean Baptiste de la Salle (1651-1719), el fundador de la orden, la educación debía ser rigurosamente católica pero también «práctica, racional y progresista» (TOBAR DONOSO 1940: 212). El curriculum vitae de La Salle ligaba la moral y la virtud cristiana con el hábito del

trabajo duro y las habilidades productivas obtenidas mediante la preparación técnica.¹¹ El gobierno prestamente contrató a los Hermanos para que abrieran escuelas en Cuenca, Guayaquil y Quito; así, otras capitales provinciales se apresuraron a reunir fondos con los cuales abrir instalaciones similares. Para comienzos de la década de 1870, con las normas estandarizadas en su lugar y los primeros libros de texto oficiales en circulación, el Ecuador contaba ya con las bases de su primer sistema nacional de educación primaria.¹²

- 9 Las aulas de los nuevos colegios fueron llenadas principalmente, claro está, con los hijos de la clase alta de la sociedad urbana. Sin embargo, los Hermanos de las Escuelas Cristianas — renombrados en Europa por educar a las «clases trabajadoras» — también enseñaron a un sector de los niños «pobres» urbanos de Ecuador, los cuales comprendían alrededor de una cuarta parte de sus 870 alumnos.¹³ De este modo, los colegios de La Salle contribuían a un proyecto estatal más ambicioso de extender la educación a los sectores más «abyectos» de la sociedad. Al inicio de su segundo gobierno, García Moreno lanzó un plan de once años para eliminar el analfabetismo entre todos los ecuatorianos nacidos después de 1870 (Tobar Donoso 1940: 202). Aún más importante fue que canalizó fondos y energías del gobierno hacia la enseñanza de mujeres e indígenas, los hijos más «descuidados» pero prometedores de la sociedad.

Educando a mujeres e indios

- 10 En el área de la educación femenina, los logros del gobierno de García fueron considerables; tal vez «monjiles» pero, a pesar de todo, sustanciales y progresistas. Reflejando los imperativos más amplios del Estado, la educación de las muchachas ecuatorianas, aunque «esencialmente religiosa», dio prioridad también a los elementos femeninos de las «artes y ciencias». Se contrató, por ejemplo, a las Hermanas del Sagrado Corazón de Francia para que educaran a las hijas de la élite urbana en lectura y escritura, geografía y aritmética elemental, lenguas extranjeras y bellas artes.¹⁴ También se enseñó historia y literatura, aunque restringidas a los temas aprobados por los activistas censores eclesiásticos.¹⁵ El gobierno financió diversas instituciones católicas para las muchachas de clase media y baja, las cuales se concentraban de modo más explícito en una preparación «científica» en «artes manuales». La confección de vestidos y encajes, y la manufactura de flores artificiales, fueron algunas de las «tareas femeniles» que era probable aprendiera una muchacha urbana de clase media. A las de los barrios más pobres o que vivían en orfanatos usualmente se les enseñaba a planchar, cocinar y lavar ropa, habilidades necesarias para ser sirvientas domésticas (TOBAR DONOSO 1940: 243, 246, 250). En las zonas rurales, el currículo enfatizaba elementos de lectura, escritura y religión, con una instrucción adicional en costura, tejido, higiene y «economía del hogar». Para preparar jóvenes mujeres que trabajaran como profesoras en el campo, las escuelas secundarias urbanas abrieron «divisiones pedagógicas».¹⁶ A decir verdad, el progreso hacia la implementación de la educación universal femenina fue lento, realidad ésta que irritaba particularmente al Presidente. Mas no obstante sus limitaciones, el programa estatal cumplió su promesa de ilustrar a las mujeres con un avance impresionante en la asistencia a los centros educativos. El número de escuelas para mujeres se cuadruplicó entre 1857 y 1875. Para el momento de la muerte de García Moreno, más de 8500 muchachas estaban matriculadas en escuelas primarias.¹⁷

- 11 La extensión de los beneficios de la educación a la «indigente clase indígena» — alrededor de la mitad de la población ecuatoriana, de aproximadamente un millón de habitantes — le presentaba al gobierno desafíos similares pero específicos.¹⁸ Para los indígenas de la sierra, cuya «repugnancia a toda innovación» era notoria, el gobierno consideró que un currículo nacionalizador y una pedagogía reformadora eran algo secundario a la creación de una cultura de asistencia a la escuela.¹⁹ Con esta finalidad, en 1871 las leyes que hacían obligatoria la educación primaria eliminaron también la costumbre impopular de subsidiar la educación rural con un impuesto especial o con la venta de tierras indígenas. Las sanciones en contra de las familias de los alumnos por no asistir a clases fueron contrapesadas con incentivos tales como exceptuar a los indios que sabían leer y escribir de la tradicional obligación de trabajar en obras públicas.²⁰ Los horarios escolares fueron rearrreglados de modo tal que los niños indios pudieran asistir a clases y ayudar a sus familias con las labores agrícolas (TOBAR DONOSO 1940: 408). El gobierno elevó los salarios de los maestros, contrató empresarios locales para que construyeran escuelas primarias e hizo que los curas parroquiales y los hacendados estimularan la matrícula.²¹
- 12 En un esfuerzo sin precedentes por mejorar la educación rural, en 1865, el gobierno contrató a los Hermanos de las Escuelas Cristianas para que prepararan a los profesores indígenas con un currículo uniforme de escritura y lectura elementales, así como de ética religiosa.²² La generación de cuadros de maestros indígenas que esparcieran la «ilustración y el progreso» en las «aldeas más remotas» de la nación fue vista como una solución práctica tanto para la escasez crónica de profesores, como para la severa resistencia paterna a la enseñanza. En 1871 se reclutó a varios adolescentes indígenas y se les comenzó a preparar en una Escuela Normal en Quito.²³ Dejando de lado un enfoque estrictamente asimilacionista, el gobierno pragmáticamente respaldó una pedagogía que desarrollaba una base ya existente de la lengua y la cultura quechuas. Por ejemplo, un manual de enseñanza oficial publicado en 1869 recomendaba que las lecciones se impartieran a los indios en la «lengua que pueden entender y hablar». Se dijo a los maestros que hicieran sus lecciones claras y simples, utilizando explicaciones y relatos quechuas como un medio práctico con el cual facilitar la enseñanza de la moral católica y — eventualmente — a leer y escribir en castellano (SALAZAR 1969: 78-79).²⁴
- 13 El impacto de la Escuela Normal fue decepcionante, a pesar de los informes que señalaban la inteligencia y progreso de los maestros indígenas en formación. Para 1875, cuatro años después de que la Normal abriera, apenas cinco maestros indios se habían graduado y otros diez seguían estudiando en Quito. Aunque éstos sí retornaron a sus regiones de origen, solamente dos provincias parecen haberse beneficiado con el programa.²⁵ La Normal entró en decadencia luego de la muerte de García Moreno y fue eventualmente cerrada. En general, serían los curas y/o cualquier otro miembro de la sociedad rural letrada quienes enseñarían en las nuevas escuelas rurales. Al final, las iniciativas estatales en la educación rural jamás se aproximaron siquiera a la meta de 200 000 niños prometida por el presidente en 1871.²⁶ Enfrentados a una gran población de jóvenes que escapaban de clases, muchos funcionarios locales propusieron más bien la educación obligatoria en artes manuales.²⁷ Con todo, la política educativa garciana en las regiones rurales indígenas fue diseñada en forma global, estuvo financiada sustancialmente y tuvo un impacto discernible. Los 17 000 nuevos alumnos

matriculados entre 1871 y 1875 provenían principalmente de los pueblos y aldeas de la sierra ecuatoriana.²⁸

Las mujeres y la construcción de una identidad nacional católica

- 14 No obstante las importantes diferencias en el contenido de la educación indígena y femenina, el gobierno central tenía expectativas paralelas para ambos grupos en una nueva comunidad católica, y se refería a ellos en formas notablemente similares. La reforma educativa, al igual que las políticas culturales más amplias de García Moreno, estaba enraizada en unos discursos sexistas y raciales que se intersecaban e identificaban a la «mujer» y a los «indios» como menores de edad. Ambas colectividades fueron infantilizadas, considerándose que sus almas eran innatamente puras y sus mentes abiertas tanto a la corrupción como a la redención. Una disposición peligrosamente no ilustrada y «sin discernimiento» hacía que fueran particularmente susceptibles a la inmoralidad (GUERRERO 1997: 562-66). Con todo y al mismo tiempo, la docilidad y la inocencia casi infantil hacían que ambos estuviesen aparentemente muy bien dotados para alcanzar la virtud católica. Por encima de todo requerían de una vigilante supervisión paternal.
- 15 Por cierto que tales formas de sentido común de comprender la raza y el género no eran algo singular del Ecuador de García Moreno. En realidad, los mismos discursos validaron la limitación de los derechos legales individuales de mujeres e indígenas por toda América Latina durante el siglo XIX.²⁹ Sin embargo, el gobierno de García oficializó — y utilizó estratégicamente — este conocimiento para la formación de una genuina identidad nacional católica. Su retórica sostenía que las mujeres e indios del Ecuador tenían una inclinación particular a la religiosidad, la abnegación y el trabajo duro. Ambos grupos tenían lo necesario: el potencial, si se les educaba cuidadosamente, para convertirse en aliados formidables en la empresa de construcción nacional encabezada por el Estado.
- 16 Al igual que sus pares en otras partes de América Latina, las élites ecuatorianas decimonónicas juzgaban que sus mujeres conformaban el «espíritu de la sociedad», un reflejo del grado de la civilización del país (WILSON 1880: 75-77).³⁰ Sin embargo, la importancia emblemática de la mujer ecuatoriana fue ampliada como parte del proyecto garciano de construir una comunidad rigurosamente católica e industriosa. En un discurso que feminizaba la cristiandad como la «madre sin igual» (GÓMEZ 1875: 13), la mujer podía ser pintada como la discípula doméstica de una gran jerarquía religiosa. De hecho, la élite conservadora entendía que las mujeres ecuatorianas eran la mismísima encarnación de los valores católicos nacionales. Se juzgó que los «ataques a la cristiandad» eran «ataques en contra de la mujer» y viceversa (MARTÍNEZ 1878).
- 17 Al igual que en otros contextos poscoloniales, las mujeres del Ecuador garciano fueron asimismo convertidas en los principales repositorios y transmisores de la cultura nacional con que la sociedad contaba. Para el gobierno central, ellas transmitían la piedad y la fuerza moral tan necesarias para una sociedad a punto de ser «ahogada por la barbarie».³¹ De igual modo, se las alabó como ejemplos de «trabajo duro y economía», valores nucleares que aquél buscaba infundir en la sociedad nacional (WILSON 1880: 75-77). En tanto madres, las mujeres eran quienes configuraban las «ideas y principios»

nacionales, los conductos a través de los cuales «se entregaban excelentes ciudadanos a la patria».³² Pero tales expresiones temerarias de la función ideal de la mujer en la sociedad chocaban con la queja de que, históricamente, el «bello sexo» había sido «tristemente ignorado». La mujer ecuatoriana, rezaba el gastado símil, era «como el suelo de nuestro país: fértil pero incultivado» (HASSAUREK 1967: 91).³³ Los frutos potenciales de los «ejemplos y lecciones» que ella tenía para la sociedad eran inmensos, pero requerían — así lo parecía — de la dirección paternal del gobierno y su paciente cuidado.

- 18 En el siglo XIX, ligar el destino de la civilización nacional con la ilustración de su población femenina era, claro está, una parte acostumbrada de la retórica. Como lo señalase un ministro de alto rango en el gobierno garciano, la noción de que «nada contribuye al progreso de la sociedad como la educación de la mujer» era un «axioma» para todas las facciones y naciones de orientación progresista.³⁴ De igual modo, al extender la educación femenina bastante más allá de los ricos, afuera de las ciudades y a campos «técnicos», las medidas ecuatorianas diferían poco de las que fueron fomentadas por educadores pioneros en otras partes de la región.³⁵ No obstante, tratar una incipiente «cuestión femenina» en Ecuador era particularmente urgente para el gobierno de García, en su esfuerzo por crear una nación católica progresista. En un proyecto que colocaba el catolicismo en el centro mismo de la nacionalidad, la capacidad «natural» de la mujer para la devoción y el trabajo diligente fue considerada como un recurso crucial. La opinión predominante sobre la religiosidad femenina innata quedó apuntalada aún más al estimarse que la mujer ecuatoriana era excepcionalmente moral dentro del contexto sudamericano (HASSAUREK 1967: 89). Semejante virtud, mejorada con una educación ilustrada, daría al Ecuador una ventaja nacional comparativa entre las naciones americanas (LEÓN 1865: 9; cf. también O'CONNOR 1997: 105).
- 19 Más allá de dar energía al proyecto ideológico de la «nación» ecuatoriana, las mujeres de este país también fortalecían el proyecto *político* garciano. Ya fuera hinchando las multitudes en las procesiones religiosas u organizándose para repeler los ataques liberales a las prerrogativas eclesiásticas, las virtuosas madres, hijas y esposas fueron movilizadas como aliadas políticas del gobierno central. Grupos femeninos hicieron peticiones o publicaron volantes respaldando la labor civilizadora de la Iglesia, tanto antes como después de la era de García Moreno (MARTÍNEZ 1878; URBINA 1850: 20). En las décadas de 1860 y 1870, cuando el gobierno se vinculó inextricablemente con la religión, el respaldo de las autoproclamadas «mujeres católicas» sólo podía ayudar a legitimar las políticas y la autoridad estatal. Un año después del deceso de García Moreno, sus seguidores sostenían que su gobierno había transformado exitosamente a la mujer ecuatoriana en «[...] el bello mosaico del edificio nacional: del lado de la piedad [y] la industria económica».³⁶ Tal vez. Pero también se habían convertido en el cemento mismo que mantenía unido al Ecuador católico.

Formando indígenas piadosos

- 20 Los esfuerzos del gobierno por intentar presentar a la población indígena del Ecuador como un componente útil de la nación católica fueron decididamente más problemáticos. A diferencia de la construcción cultural de la religiosidad femenina, las representaciones de la «clase indígena» como el epítome de los valores nacionales del

trabajo diligente, la devoción y la entrega distaban de ser convencionales. De hecho, dada la difundida percepción de francachelas, sexualidad incontrolada y costumbres sacrilegas entre los indios, ellos parecían ser la clase más alejada de la moral cristiana.³⁷ Pero al igual que en la mujer, su naturaleza eternamente adolescente fue considerada maleable, haciendo que fueran capaces de alcanzar una gran virtud y de convertirse en un valioso aliado del Estado católico en formación.

- 21 El uso estratégico del indígena ecuatoriano como la encarnación de una nueva identidad nacional evangelizada fue facilitado por la geografía específica de la «cuestión indígena» ecuatoriana. Durante el período colonial y la temprana república, la política indígena estatal había categorizado a la población india de Ecuador en dos grupos culturales distintos: los pueblos sedentarios y alguna vez cultos de la sierra, y los «salvajes» nómadas del Alto Amazonas o de la región del «Oriente». Los gobiernos repetidas veces desplazaron sus prioridades de inversión de los limitados recursos humanos y financieros de una a otra región. Inmediatamente antes de la presidencia de García Moreno, un gobierno liberal «antihacendado» abandonó la mayor parte de las actividades misioneras en el Oriente, concentrando su atención en la sierra indígena, en particular en la condición abyecta de los peones por deudas (WILLIAMS 2003). Sin embargo, con García Moreno la política indígena volvió a dar prioridad a la conquista espiritual del Oriente, renovando las actividades misioneras de los jesuitas en la región. La empresa evangelizadora prometía en parte mostrar la verdadera fuerza de la civilización católica ecuatoriana: su capacidad para triunfar sobre la barbarie. Pero cristianizar y aculturar a los indios de la Amazonia también podía servir para fomentar el «progreso» económico y el «patriotismo», produciendo una fuerza laboral diligente y maleable que respaldase las endebles pretensiones territoriales del Ecuador.³⁸
- 22 A decir verdad, el ambicioso proyecto evangelizador quedó muy lejos de su objetivo de convertir y colonizar el vasto *hinterland* amazónico ecuatoriano. Los asentamientos misioneros jamás se extendieron más allá de los distritos de Napo y Auca, en el Alto Amazonas. En regiones más hacia el Oriente, como el territorio jíbaro de Gualquiza, los esfuerzos catequizadores tropezaron y el gobierno contempló una estrategia a la estadounidense de reubicación o exterminio.³⁹ Los indígenas hicieron frente a la imposición del modelo del asentamiento agrícola, incluso en zonas en donde los jesuitas estaban bien establecidos, recurriendo a los canales legales, a alianzas tácticas con los caucheros, al disimulo y a la huida (MURATORIO 1991: 80, 83-84, 89). Con todo, la presencia tangible de las misiones jesuítas animó al gobierno central en lo que respecta a una eventual incorporación del Oriente «rico pero salvaje». En 1873, el Presidente audazmente sostuvo que la «civilización de la Cruz» había vuelto a penetrar la sociedad amazónica y que pronto habrían de seguir los «días de luz y prosperidad».⁴⁰
- 23 Aunque carecía de la rotunda dicotomía de civilización-*versus*-barbarie de la empresa misionera, el discurso estatal sobre la sierra indígena continuó siendo un elemento importante del proyecto nacional mayor del gobierno. El optimismo retórico sobre la transformación del Oriente fue facilitado en realidad por una representación idealizada de la sierra «civilizada», cuyos «pueblos diligentes» de indígenas habrían de ser un modelo para sus hermanos amazónicos.⁴¹ Los documentos oficiales pintaban al indígena de la sierra como industrial y religioso, los dos rasgos claves de la nueva ética nacional. Sin embargo, semejante retrato requería una construcción sumamente selectiva a partir de los prejuicios convencionales. Ella únicamente usaba una mitad de la polarizada percepción predominante de los indios: dóciles y trabajadores, no

insolentes y ociosos; espirituales y religiosos *pero no* supersticiosos y paganos. Semejantes representaciones unilaterales se vieron ayudadas al establecerse un vínculo entre los actuales indígenas quechuas y sus ancestros prehispánicos «más cultos». Aun cuando los indígenas contemporáneos de la sierra habían perdido la grandeza de los «reyes de Quito» del siglo x o del imperio inca, la regeneración de su civilización era algo concebible.

- 24 En teoría, el resultado a largo plazo de la modernidad católica era la conversión de los indios en ciudadanos.⁴² Pero por el momento, el gobierno garciano buscó incluirlos en la comunidad nacional no como ciudadanos republicanos, sino como una «clase» moral e industrial. De este modo, mientras que las autoridades locales y los viajeros europeos siguieron criticando la pereza
- 25 y la ociosidad india,⁴³ el gobierno central les valoró cada vez más por su papel productivo en la agricultura y en la construcción de iglesias y caminos. De hecho, los niños indios eran arreados a las escuelas de adobe al mismo tiempo que sus padres eran movilizados con gran efectividad para la construcción de proyectos viales nacionales (WILLIAMS 2001b: cap. 6). El indígena ecuatoriano fue asimismo alabado por su habilidad y creatividad en las artes manuales — como el tejido y la manufactura de sombreros —, un sector económico que se consideraba tenía un tremendo potencial de crecimiento.⁴⁴ La comprensión predominante del mismo como «inofensivo, de buen talante y fácilmente manejado» —en particular comparado con sus contrapartes en las vecinas repúblicas—, animó aún más a los gobernantes con respecto al potencial productivo de esta población (CEVALLOS 1889: 155; Hassaurek 1967: 107). Así, para cuando el primer catecismo oficial de la escuela primaria se publicó en 1875 — «humilde» y «diligente» — literalmente habían pasado a ser las definiciones dadas en los manuales de la «clase indígena» ecuatoriana (LEÓN MERA 1875: 51).
- 26 Al proclamar la utilidad de su población india, el gobierno se hizo eco de los sentimientos que se expresaban en otras partes de América Latina. Los estadistas optimistas de todo el continente concebían a los pueblos indígenas como contribuyentes prácticos a la sociedad, ya fuera como soldados, granjeros, artesanos o constructores de caminos.⁴⁵ Sin embargo, todavía más notable fue la afirmación hecha por el gobierno ecuatoriano de que su funcional clase indígena tenía, además, una buena disposición para con la religiosidad y la moral.⁴⁶ Al mismo tiempo que lamentaban la «superstición» india, los intelectuales ultracatólicos sostenían que con la tutela adecuada dichos «sentimientos religiosos» podían ser «ilustrados y ennoblecidos» (EYZAGUIRRE 1859: 11). A decir verdad, los indígenas no fueron considerados tan religiosos como los ecuatorianos de ascendencia europea. Pero figuraban por encima de los mestizos o cholos, mezclas de sangre que carecían de las cualidades redimibles de sus dos ascendencias raciales (LEÓN MERA 1875: 51).⁴⁷ También se comparaban bien con la raza anglosajona, rutinariamente criticada como una fuerza materialista, ociosa e inmoral que amenazaba la civilización católica. En efecto, los indígenas catolizados de la Amazonia fueron vistos como un complemento potencial de la inmigración europea, o incluso como su sustituto.⁴⁸

El «imperio de la moral»

- 27 El proyecto de construcción nacional garciano estuvo signado por una divisoria generacional global. Los niños ecuatorianos (sin distinción de región, raza o género)

debían ser los «jefes de la familia, el Estado y la Iglesia», morales y diligentes: el futuro del pueblo católico (WILSON 1880: 6). Sin embargo, la retórica gubernamental jamás fue tan optimista en lo que respecta a la transformación del pueblo actual, cuyas tendencias a caer en el vicio y la irreligiosidad eran consideradas muy difundidas y profundamente arraigadas. Las expectativas de la población en edad adulta eran correspondientemente diferentes: giraban más en torno a la represión que la ilustración, o las reglamentaciones de corto plazo antes que las reformas de largo plazo. Entonces, mientras la nación esperaba que sus «ciudadanos del mañana» alcanzaran la mayoría de edad, el gobierno y sus aliados eclesiásticos se dispusieron a «reestablecer el imperio de la moral».⁴⁹ Aunque se enfrentó a todo, desde las loterías a los crímenes sexuales, la vigilancia y la represión del gobierno se concentraron fundamentalmente en tres áreas: la ebriedad en público, las fiestas sacrilegas y la sexualidad extramarital.

- 28 Para la virtuosa coalición conservadora-católica, la ebriedad era considerada un vicio generalizado entre los varones que atravesaba las fronteras regionales y raciales, un «demonio» que debía ser exorcizado de la sociedad ecuatoriana.⁵⁰ Al igual que los funcionarios coloniales de Quito, las autoridades ecuatorianas después de la independencia consideraban que el alcohol era la raíz de toda conducta inmoral, en particular entre las clases bajas y los indígenas, desde las danzas y la falta de decoro sexual hasta las apuestas y las peleas callejeras.⁵¹ El 1871, el gobierno central reaccionó a lo que consideraba eran unos ineficaces códigos policiales locales, con la prohibición nacional del consumo de alcohol en tabernas, chicherías o en las plazas de los pueblos.⁵²
- 29 La criminalización de la bebida en público complementó a las iniciativas que buscaban extirpar los espectáculos «escandalosos» y los rituales «paganos» de las celebraciones religiosas. El desdén gubernamental se concentró sobre todo en las corridas de toros, un espectáculo enormemente popular en las fiestas rurales y urbanas, y en las mascaradas de Carnaval, una fiesta anterior a la Cuaresma «basterdeados» por las francachelas y la falta de decoro.⁵³ Al igual que otros autocalificados modernizadores de su época, los promotores del progreso católico desdeñaban la cultura popular y buscaban eliminarla (o reglamentarla estrictamente) para que el Ecuador pudiera unirse a las filas de las «naciones civilizadas» (CEVALLOS 1889:128 - 30). Sin embargo, el gobierno de García Moreno tuvo con ella la audacia sin paralelo alguno de prohibir las festividades plebeyas. Por ejemplo, a comienzos de 1860 el Presidente convirtió la plaza principal de Quito en un parque rodeado de árboles, explícitamente para desalentar las desagradables corridas (HASSAUREK 1967: 99). En 1868 el gobierno las prohibió del todo después de que ellas se hubiesen desplazado a la vecina plaza de San Francisco, prohibiendo con la misma ley a las mascaradas. Esperaba así reemplazarlas promoviendo el teatro moralizante y ofreciendo incentivos a los municipios para que construyeran escenarios y escribieran composiciones dramáticas.⁵⁴
- 30 La celebración de fiestas religiosas en la campiña indígena de la sierra fue considerada aún más problemática. Los funcionarios se lamentaban como una cuestión de rutina, de que las procesiones religiosas y otros actos del culto no fueran sino «accesorios» de las celebraciones del «paseo», que duraba una semana.⁵⁵ Para las autoridades tanto civiles como eclesiásticas, los paseos indígenas estaban repletos de pecados y actos profanos, siendo en el mejor de los casos una excusa para realizar ridículas mascaradas, bárbaras corridas de toros «[...] y otras invenciones con que satisfacer la sensualidad».⁵⁶ Sin embargo, en el peor de ellos los eventos mostraban un comportamiento del todo antitético con el catolicismo, no simplemente escandaloso sino sacrilego. Por ejemplo,

las danzas rituales ejecutadas por varones entremezclaban libremente símbolos católicos y costumbres paganas. Los danzantes tomaban prestadas prendas sacerdotales para disfrazarse o desfilaban en torno a imágenes elaboradamente vestidas de santos.⁵⁷ Para el Estado, tales muestras descaradas de profanación resultaban dolorosas, un recordatorio perenne de lo superficial del cristianismo y una condena a su larga incapacidad para controlar el uso que los indios hacían de la doctrina católica.

- 31 Aunque no tuvo éxito en convertir las fiestas rurales en eventos puramente religiosos, la alianza de Estado e Iglesia en las décadas de 1860 y 1870 sí logró reglamentar y a veces erradicar de ellas el «ofensivo» comportamiento indígena festivo. Por ejemplo, los edictos eclesiásticos y la presión política llevaron a la prohibición de todos los paseos en la fiesta de San Juan, en Otavalo, una de las celebraciones más grandes y espectaculares del país (WILLIAMS 2001a: 164-66). El gobierno central prohibió estrictamente las corridas de toros en la sierra indígena durante toda la década de 1870 y las violaciones fueron investigadas detenidamente. En 1873, el arzobispo de Quito podía jactarse con verosimilitud de que los sacrilegios en las fiestas habían «disminuido bastante» con García Moreno, y que el Ecuador estaba bien en camino de desvincular al pueblo de sus «muy antiguas costumbres».⁵⁸
- 32 En consonancia con las directivas papales, el gobierno asimismo dedicó una energía considerable a la erradicación de la sexualidad extramarital y a reafirmar la santidad del matrimonio.⁵⁹ En 1869 criminalizó el concubinato y estableció una red centralizada de supervisión con la cual imponer la moral católica ortodoxa.⁶⁰ Buena parte de los esfuerzos de Iglesia y Estado se dirigieron en contra del «concubinato» prenupcial de los indígenas, una práctica cultural difundida por toda la sierra.⁶¹ Recurriendo a tropos comunes sobre la sexualidad animal de los indios, los funcionarios de la Iglesia criticaban la «exaltación de las pasiones» y la «desenfrenada» falta de decoro sexual.⁶² Armados con sus funcionarios menores, los curas parroquiales pusieron en práctica las disposiciones anticoncubinato, ejerciendo funciones estatales jurídicas y policiales. En la versión eclesiástica del matrimonio a punta de pistola, los indios acusados eran forzados a elegir entre el matrimonio y el castigo corporal.⁶³
- 33 El gobierno central fue todavía más vigilante con el comportamiento sexual de las mujeres criollas. Por ejemplo, en sus leyes contra el concubinato se reiteraba la antigua doble moral que definía a la sexualidad extramarital de la mujer en términos amplios (MOSCOSO 1996: 55). La reforma educativa, asimismo, estuvo imbuida de una preocupación puritana por evitar los escándalos. Las escuelas fueron segregadas estrictamente por género y se prohibió a los profesores varones que enseñaran a niñas sin una chaperona, políticas éstas que inadvertidamente restringieron la ampliación de la educación femenina en el campo empobrecido. De igual modo se prestó especial atención a asegurarse que las profesoras estuvieran moralmente equipadas para trabajar en las zonas rurales una vez se encontraran «libres de toda vigilancia».⁶⁴ Hasta las iniciativas más progresistas, como la preparación de obstetras en Quito, estaban cargadas con una preocupación por el honor femenino, siendo la diseminación del conocimiento práctico una consideración secundaria. De este modo, las mujeres vieron cómo si bien su estatus nacional subía en tanto capitanes de la religiosidad, su «peligroso» potencial en cambio caía bajo el escrutinio represivo de un gobierno nacional obsesionado con la pureza moral de sus representantes femeninas.
- 34 No debiera sorprender que la campaña antivicio del gobierno central haya tenido como blanco las costumbres y prácticas de mujeres, indios y al pueblo en general.⁶⁵ La

supervisión de las costumbres era un ejercicio abierto en el control social, un claro intento de reforzar las jerarquías de clase, raciales y patriarcales. Y después de una década «desordenada» de reformas popular-liberales a mediados de siglo, semejante reordenamiento de la sociedad tuvo una resonancia particular (Williams 2003). Las ideologías y políticas de género en el Ecuador garciano reafirmaban el culto de la domesticidad: consideraban a las mujeres «[...] pasivas e incapaces en el mundo público [...] y] les negaban un aporte directo a los asuntos económicos y políticos» (O'CONNOR 1997: 107). Desde una perspectiva de clase, el catolicismo era valorado precisamente por ser el «medio más gentil y eficaz» con que reprimir «el libertinaje de los que obedecen, [y] prescribiendo [...] la sumisión del pueblo». Sólo él podía mediar entre el «orden y la libertad, dando a la moral un mejor dominio del corazón» del pueblo. Los sectores populares y las mujeres habrían de permanecer como subalternos, quedando encargado su avance a la dirección paternal de un «gobierno ilustrado, patriótico y religioso» (NOBOA 1861: 10).

- 35 No obstante, las mujeres e indígenas ecuatorianos eran más que unas fichas semánticas en la nueva cultura nacional del catolicismo. Los integrantes de ambos grupos hicieron frente críticamente y en diversa medida a los ideales garcianos, a veces promoviendo sus respectivos intereses grupales en el proceso. Para las mujeres, la vinculación de religión y nación ampliaba potencialmente el espacio para su participación legítima en la política. Sin cuestionar la noción de que ésta era el «patrimonio del hombre», las mujeres podían concebir que sus obligaciones dentro de la «esfera doméstica» se extendían más allá de la familia, a asuntos referentes a la religión y la «patria» (MARTÍNEZ 1878). Por ejemplo, los grupos regionales de mujeres blancas de la élite asumieron su «deber» de promover la causa patriótica del catolicismo. Al mismo tiempo hicieron un llamado a la sociedad nacional para que, en tanto parte del «mundo cristiano», cumpliera con su retórica de «estima y respeto» del género femenino. Y mientras que el gobierno buscaba uncirlas como una fuerza civilizadora nacional, algunas «mujeres católicas» presionaban para «tomar posesión de sus derechos» y así validar una participación más amplia en la «actividad de la sociedad» (MARTÍNEZ 1878).
- 36 La «clase indígena» igualmente hizo frente a los imperativos religiosos del Estado, a menudo aprovechándolos para beneficiarse individual o comunalmente. Ciertas autoridades indígenas, por ejemplo, vieron cómo su estatus se elevaba en reconocimiento a los «importantes servicios» que prestaban en el adoctrinamiento cristiano.⁶⁶ Al mismo tiempo, la nueva cultura de la moral estimuló a los comuneros indígenas a estructurar sus quejas en contra de las autoridades indígenas «despóticas» en términos moralizantes, resaltando su comportamiento escandaloso.⁶⁷ De igual modo, la distinción garciana entre la incorrupta fe católica y sus corruptibles autoridades (ver *infra*) fue particularmente útil para los indios en sus relaciones cotidianas con el clero. Ellos explotaron astutamente las desavenencias entre Estado e Iglesia para contener los «arbitrarios castigos» impuestos por los curas locales.⁶⁸ Las comunidades de indígenas podían pintarse a sí mismas como buenos «católicos cristianos», al mismo tiempo que denunciaban libremente a clérigos abusivos o desafiaban las tradicionales obligaciones laborales del domingo.⁶⁹

La cultura política del catolicismo garciano

- 37 La preocupación del gobierno central con respecto a los sectores subalternos «peligrosos» de la sociedad formaba parte de una campaña omnicompreensiva para controlar el comportamiento social y político. Reconfigurando la noción de «fraternidad» — una de las «palabras mágicas» del liberalismo —, la alianza Estado-Iglesia visualizaba una comunidad «evangélica» que incorporase a «todos los hombres, grandes o pequeños, educados o ignorantes, pobres o ricos, para que compartieran los mismos derechos, los mismos favores, [y] las mismas gracias, a través de la práctica de las mismas virtudes» (NOBOA 1861: 9-10). En efecto, la campaña moralizadora fue más radical en cuanto buscó reglamentar el comportamiento de *todos* los ecuatorianos, de los sectores plebeyos y de la clase alta, de los indios y de quienes no lo eran, de mujeres y de varones. Las iniciativas a favor de la sobriedad y en contra del concubinato, por ejemplo, fueron en general cumplidas en todas las clases sociales. En última instancia, la formación de una «nación auténticamente católica» (quedando la ciudadanía restringida a los «verdaderos creyentes») era un proyecto político que buscaba limitar los derechos individuales —los de los varones blancos y propietarios inclusive— y centralizar la toma de decisiones políticas.
- 38 No obstante su acceso directo al formidable poder administrativo de la Iglesia, el gobierno se vio limitado en sus esfuerzos por imponer rigurosamente un estándar elevado de moral a *toda* la ciudadanía. Sin embargo, los esfuerzos de García Moreno por armonizar las «instituciones políticas» y los sectores claves de la sociedad civil en un marco católico fueron considerablemente más fructíferos. En efecto, el gobierno central tuvo un éxito notable en establecer un estándar de moral católica entre quienes aspiraban alcanzar el poder formal en la sociedad. A quienes deseaban participar en la esfera «pública» —ya fuera como jefes de policía o impresores, maestros de escuela o curas parroquiales— se les mediría con una vara más elevada de religiosidad y moralidad.
- 39 García Moreno llevó una vida ejemplar de sobriedad, moderación y devoción, y tuvo poca tolerancia cuando los funcionarios civiles y eclesiásticos no encarnaban valores similares. La más célebre fue la política anticoncubinato del gobierno, que tuvo como blanco al clero, sobre todo a sus miembros «regulares» domésticos.⁷⁰ Las políticas de sobriedad y contra las apuestas fueron igualmente útiles para «despolitizar» a los monjes y sacerdotes inconformistas que se oponían al proyecto autoritario-católico del gobierno. Proclamar al clero los adalides de una revolución católica nacional inclinó la balanza a favor de los sacerdotes locales en las disputas con las autoridades seculares igualmente locales.
- 40 Pero al mismo tiempo permitió al gobierno central justificar una dura intervención en los asuntos eclesiásticos, purgando a los curas «inmorales» y multiplicando las filas del clero extranjero «honrado» (WILLIAMS 2001b: cap. 5).
- 41 La moralización del arte de gobernar también implicaba la estricta adhesión de todos los empleados públicos a las enseñanzas católicas. El Presidente purgó de su gobierno a muchos beodos consuetudinarios y mujeriegos escandalosos. Para asegurarse de que el gobierno encarnara la moral y las buenas costumbres, usaba la persuasión privada con sus amistades y la humillación pública con los adversarios. En varios casos prominentes amenazó con deponer a empleados del Estado que vivían amancebados y se rehusaban a

contraer matrimonio (GÁLVEZ 1942: 348). García Moreno legisló estrictamente la asistencia obligatoria a misa en las fiestas a una serie sin precedentes de trabajadores públicos.⁷¹ Ésta era una demostración simbólica de la armonía entre Iglesia y Estado que, asimismo, aseguraba que las autoridades locales fuesen católicas practicantes aunque no fueran devotas. Para detectar las conductas impías e identificar a descontentos y a elementos «subversivos» entre los políticos locales, el gobierno promovió activamente una red de vigilancia que constaba de sacerdotes y agentes del gobierno de menor jerarquía. La templanza y la retórica contra las apuestas fueron empleadas estratégicamente en contra de regiones y personas recalcitrantes. La provincia de Azuay, cuyos funcionarios locales estaban notoriamente enfrentados con el gobierno centralizado de García, fue pintada como una región inicua y un blanco rutinario de la retórica estatal moralizante. Al mismo tiempo, el Presidente depuso a funcionarios policiales y civiles por no respetar las «prerrogativas» de la Iglesia Católica (WILLIAMS 2001b: cap. 5).

- 42 El proceso a través del cual el discurso católico-moral del Estado se intersecaba con las culturas locales fue disputado y negociado; empero, al final no se alcanzaron los ambiciosos objetivos nacionales de García Moreno. A pesar de ello, la alianza entre Iglesia y Estado tuvo mayor éxito en diseminar un marco discursivo común que forzó a las élites locales a revestir sus políticas desde el punto de vista de sus beneficios espirituales, y a hablar del progreso económico en función del progreso religioso.⁷² Los concejos municipales, tanto de la costa como de la sierra, fueron presionados para que respaldaran las iniciativas moralizadoras nacionales incluso cuando eran contrarias a los intereses locales dominantes. Por ejemplo, una campaña efectuada en toda la sierra para cambiar el día de mercado de domingo a sábado — para restaurar la santidad del día— fue en líneas generales exitosa no obstante ir a contrapelo de los intereses de los hacendados. Asimismo, los municipios renunciaron a flujos de rentas claves, colaborando así con el gobierno central para moralizar las fiestas o prohibir el reclutamiento de trabajo indígena en las reuniones de la doctrina dominical (Williams 2001a: 164-65). De este modo, no obstante sus limitaciones, el proyecto nacional para instilar la moralidad católica configuró fuertemente la estructuración y la búsqueda de objetivos políticos (BAKER 1987: XII). Para comienzos de la década de 1870, los regidores justificaban la legislación cada vez más en función de poner los intereses temporales en línea con los morales. Ellos se apresuraron a reempaquetar sus obras públicas o iniciativas educativas locales desde el punto de vista de su relevancia para el progreso religioso y moral. El resultado neto era el mismo, incluso cuando el discurso católico se usaba en forma insincera: se había dado prioridad a la religiosidad dentro del discurso político local (Williams 2001a: 166). Semejante forma cultural de hacer la política subordinaba los intereses regionales, de clase y étnicos a la agenda del gobierno de crear nuevas fronteras para la comunidad nacional.

Orden, progreso y moralidad católica

- 43 El uso que el gobierno de García hizo de la Iglesia para extender el poder estatal, y del catolicismo para legitimar el gobierno autoritario, recuerda las dictaduras «clásicamente conservadoras» de Latinoamérica, como la Guatemala de Carrera o la Argentina de Rosas.⁷³ Pero García Moreno también fue un caudillo de orden y progreso, semejante al Núñez de Colombia o al Díaz de México, que combinaba un espíritu

positivista con los medios autoritarios para alcanzar el desarrollo técnico y económico.

⁷⁴ En efecto, su gobierno dejó un legado impresionante de proyectos de obras públicas, desde su observatorio astronómico de avanzada hasta una de las primeras penitenciarías modernas de América Latina. El compromiso de García Moreno con la construcción de una moderna red vial tal vez no tuvo parangón en ninguno de sus contemporáneos, un logro digno de resaltar considerando el fracaso total del Ecuador en atraer la inversión extranjera. En el área de la educación e incorporación de los sectores subalternos de la sociedad, García Moreno logró mucho más que los liberales en la mayoría de los países latinoamericanos, no obstante la fuerte retórica de estos últimos a favor de la educación popular.

- 44 Con todo, los logros progresistas, «liberal-positivistas» del gobierno garciano, no pueden en última instancia ser desligados de su proyecto político de la construcción de una nación católica. Su religiosidad jamás fue un simple truco retórico o una maniobra táctica para otras aspiraciones *más amplias* de desarrollo económico o de la construcción del Estado. García Moreno insistió en la indivisibilidad del progreso material y *moral*, y buscó una modernidad basada en un catolicismo «auténtico». Su impresionante consolidación de la autoridad estatal estuvo atada a la institucionalización de un catolicismo *nacional*. Sólo una autoridad pública fuerte y centralizada, escribía García Moreno en 1869, en «armonía» con el catolicismo, podía traer el «orden, progreso y felicidad» que Ecuador merecía.⁷⁵ En efecto, el proyecto garciano estuvo signado profundamente, sobre todo por la fe en que la religión y el autoritarismo eran los mejores recursos — si no los únicos — con que el Ecuador contaba para la construcción de una nación moderna.

NOTAS

1. Decreto legislativo, 18 de octubre de 1873, en *Leyes*, pp. 354-55, citado en HARTUP 1997: 83-84.
2. García Moreno, 2 de junio de 1871, citado en TOBAR DONOSO 1940: 249.
3. Para la forma en que la comprensión cultural legitima la política y configura la identidad comunal véase Baker 1987: XII.
4. García Moreno, «Contestación» (10 de agosto de 1869). en *ESCRITORES POLÍTICOS* 1960: 359; para una fusión explícita de la «moral» católica y la «nación» véase MENTEN 1871: 13-15.
5. «Pueblo católico» connota tanto un «poblado católico» como una «población católica». Véase la noción contemporánea de Ezyaguirre sobre una «sociedad cristiana» que estaba «formada y sustentada por las máximas del Evangelio» y comprendía a los «miembros activos, diligentes e inteligentes» (1859: II, 39-40). La noción, asimismo, evoca a «la plebe cristiana», un ideal jesuíta que defendía la «democracia católica» (LIÉVANO AGUIRRE 1966: 265-300, en especial pp. 268, 276).
6. En torno a la interacción entre «prácticas y creencias locales» y las iniciativas de enseñanza del gobierno véase ROCKWELL 1994: 173-74.
7. Las estadísticas de enseñanza de García (aproximadamente 36 alumnos por cada 1000 personas) deben verse con escepticismo; con todo, salen bien libradas en el contexto sudamericano (c 1875), figurando bien por debajo de Argentina (72) pero siendo comparables con Chile (44), y muy por encima de las cifras (¡compiladas veinticinco años más tarde!) para sus

vecinos andinos, Colombia (20), Perú (14) y Bolivia (11); para Argentina véase VEDOYA 1973: 84-85, 126; para Chile véase Campos 1960: 30; para estadísticas comparativas panamericanas (c 1900) véase CAMPOS 1960: 34.

8. PAREDES RAMÍREZ 1990: 120-28; RODRÍGUEZ 1985: 84.

9. García Moreno, «1871 Mensaje», citado en NOBOA 1906-7: III, 112-13.

10. Ley del 3 de noviembre de 1871 en *El Nacional*, 12 de junio de 1872 (n.º 179); el gasto anual en educación primaria subió de \$ 15 000 en 1861 a \$ 100 000 en 1869-1875 (Tobar Donoso 1940: 216, 219).

11. MENTEN 1871: 8 [511]; circular del 28 de octubre de 1865, *El Nacional*, 4 de noviembre de 1865, n.º 202; para una justificación neoborbónica notablemente parecida de la capacitación técnica en Colombia véase SAFFORD 1976: 13, 17.

12. «Reglamento», *El Nacional*, julio-agosto de 1872 (n.º 191).

13. Yon-José, «Informe», 1 de abril de 1873, Ministerio del Interior [en adelante Min. del Int.], *Informe*; y *El Nacional*, 27 de mayo de 1862 (n.º 76).

14. Decreto ejecutivo del 27 de octubre de 1874, en *El Nacional*, 30 de octubre de 1874 (n.º 375); GUERRERO 1876: 44-45.

15. Para la prohibición de 1871 de la publicación o importación de impresos considerados contrarios a la «moral y la religión católica», véase *El Nacional*, 27 de diciembre de 1871 (n.º 124).

16. «Informe... de enseñanza primaria», 21 de mayo de 1872, en *El Nacional*, 12 de junio de 1872 (n.º 179).

17. García Moreno, «Mensaje... 1875», en NOBOA 1906-7: m, 134; entre 1857 y 1875 se construyeron más de 120 escuelas para niñas, de un total de 164; véase TOBAR DONOSO 1940: 238; para el estimado de apenas 48 escuelas para mujeres en Perú (1861) véase REGAL 1968: 191.

18. Para el estimado de 1858 de 462 400 «indios» en la sierra véase VILLAVICENCIO 1858: 164.

19. «Informe... de enseñanza primaria», 21 de mayo de 1872, en *El Nacional*, 12 de junio de 1872 (n.º 179); *El Nacional*, 29 de noviembre de 1871 (n.º 116).

20. Ley del 3 de noviembre de 1871, en *El Nacional*, 12 de junio de 1872 (n.º 179).

21. *Segundo sínodo... quitense*, cap. 4, arts. 18 -20; García Moreno a León Mera, 24 de mayo de 1873, citado en TOBAR DONOSO 1940: 259-60.

22. León 1865: 8; ley del 3 de noviembre de 1871, en *El Nacional*, 12 de junio de 1872 (n.º 179).

23. *El Nacional*, 29 de noviembre de 1871 (n.º 116).

24. Para directivas similares sobre la predicación a los soldados indios y mestizos véase Min. de Estado a obispo de Ibarra, 20 de febrero de 1872, Archivo de la Curia (Ibarra) [en adelante AC/I], 17/15/1/c.

25. Yon-José, «Informe», 1 de abril de 1873, en Min. del Int., *Informe*.

26. García Moreno, «1871 Mensaje», citado en Noboa 1906-7: III, 111.

27. Véase «Informe... de Tungurahua», Archivo Nacional de Ecuador (Quito), Gbo. 92, doc. «8-IV-1867»; y Teniente Político de San Luis a Presidente del Concejo Municipal, Otavalo, 17 de mayo de 1875, Instituto Otavaleño de Antropología, Serie Municipal (en adelante IOA: SM), 32c.

28. Para la casi duplicación del financiamiento de las escuelas rurales en el cantón de Cotacachi entre 1865 y 1871 véase, por ejemplo, «Acuerdos... hasta el año 72»; «Presupuestos... de 1862»; etc., Archivo Municipal de Cotacachi; en el mismo período se abrieron siete nuevas escuelas en el cantón de Otavalo, Acuerdo Municipal, Otavalo, 5 de marzo de 1867, IOA: SM 38: 38, f. 2.

29. Para las luchas de las mujeres en pos del estatus legal de adulto pleno en la Latinoamérica decimonónica véase DORE 2000: 17-25; en tomo a la conservación de una « categoría distintiva de indios » en los Andes del XIX véase HARRIS 1995: 361, 363.

30. Para un ejemplo influyente del pensamiento latinoamericano sobre la mujer véase SARMIENTO 1915: 120.

31. García Moreno, « 1875 Mensaje», citado en NOBOA 1906-7: ii. 134; O'CONNOR 1997: 105-106 ; para las múltiples formas en que las mujeres quedaban implicadas en los procesos nacionales véase YUVAL-DAVIS y ANTHIAS 1989: 9; CHATTERJEE 1993: 126.
32. Acuerdo Municipal, Otavalo, 13 de noviembre de 1867, IOA: SM 38, f. 9; véase también MENTEN
33. Véase también León Mera, *Ojeada histórico-crítica...*, citado en ROBALINO 1967: 372-73.
34. Min. del Int., *Informe*, 72; véase Rocafuerte, «Mensaje... de 1837», citado en PALADINES 1988: 219; y SARMIENTO 1915: 119-26.
35. Para el caso de González de Fanning en Perú véase VALCÁRCEL 1975: 186-87.
36. Gustavo de Almenara, c 1876, citado en MOSCOSO, G. 1996: 95.
37. Para una incisiva noción de los indígenas de la sierra como «semicatólicos» supersticiosos véase EYZAGUIRRE 1859: ii, 38-40; HASSAUREK 1967: 107.
38. «Ecuador y la civilización cristiana», en *El Nacional*, 30 de diciembre de 1874 (n.º 393); para la vinculación entre los reclamos territoriales y las actividades misioneras en el Oriente véase Eyzaguirre 1859: 49-50; para misiones que formaban «lazos de nacionalidad» véase MONCAYO 1869: 13-24.
39. García Moreno, « 1871 Mensaje», citado en NOBOA 1906-7: III, 109; para 1873, el gobierno abandonó sus misiones jíbaras, concentrándose exclusivamente en la región del río Napo; véase García Moreno, « 1873 Mensaje», en Noboa 1906 -7: III, 124.
40. García Moreno, « 1873 Mensaje », en NOBOA 1906-7: III, 124.
41. « Ecuador y la civilización cristiana », *El Nacional*, 30 de diciembre de 1874 (n.º 393).
42. Para la conversión de indios y campesinos en «ciudadanos» véase EYZAGUIRRE 1859: II, 49-50; LEÓN 1865:8-9.
43. Véase por ejemplo ANDRÉ 1884: 827.
44. Para el potencial de los textiles y los sombreros de «Panamá» como bienes de exportación lucrativos después del éxito de Ecuador en la Exposición de París de 1867. véase «Ecuador» en *El Nacional*, 11 de julio de 1868 (n.º 331).
45. Para una retórica optimista sobre los indios «industriosos» y «aptos» en el Perú decimonónico véase GOOTENBERG 1994: 95, 194-95.
46. «Ecuador y la civilización cristiana», *El Nacional*, 30 de diciembre de 1874 (n.º 393).
47. Véase el artículo de Brooke Larson en este volumen.
48. «Ecuador y la civilización cristiana», *El Nacional*, 30 de diciembre de 1874 (n.º 393); para el anhelo de inmigrantes católicos europeos de García Moreno (sobre todo alemanes), véase LEÓN MERA 1875: 51.
49. García Moreno, «Mensaje», 2 de abril de 1861, citado en ROBALINO 1967: 307-308.
50. García Moreno a León Mera, 4 de enero de 1874, citado en PATTEE 1941: 401
51. CEVALLOS 1889: 86, 151; «El demonio alcohol», *El Nacional*, febrero-marzo de 1875 (n.os 407-413); para una evaluación menos condenatoria de la bebida véase el «Informe... de León», *El Nacional*, 8 de marzo de 1871 (n.º 26); para la vinculación entre la ebriedad india y la violencia doméstica véase O'CONNOR 1997: 110-14; para la percepción colonial de la ingestión indígena y popular de bebidas alcohólicas véase MINCHOM 1994: 88, 96, 217-19.
52. Decreto presidencial del 18 de julio de 1871, en IOA: SM 8, 5, f. 15; véase también Obispo de Riobamba, «Informe», 29 de marzo de 1873, en Min. del Int., *Informe*.
53. Para las corridas de toros y los rituales de Carnaval véase CEVALLOS 1889: 118-28; HASSAUREK 1967: 95-99.
54. Decreto legislativo del 31 de enero de 1868, en IOA: SM 14: 3, 23.
55. Para una vívida descripción de las festividades del paseo en la década de 1860 véase HASSAUREK 1967: 151-64.
56. Arzobispo Checa y Barba, «Informe», 22 de abril de 1873, en Min. del Int., *Informe* (1872-73); HASSAUREK 1967: 149; CEVALLOS 1889: 153-54.

57. *Primer Concilio... Quitense*, de cr. iv, art. 5; *Segundo Sínodo... Quitense*, cap. VII, art. 6.
58. Arzobispo Checa y Barba, «Informe», 22 de abril de 1873, en Min. del Int., *Informe*.
59. El *Syllabus* papal de 1867 dedicó diez de sus correctivos a la cuestión del matrimonio cristiano; véase Pío IX 1864.
60. Decreto ejecutivo, 15 de mayo de 1869, en *Leyes*, 167-69.
61. «Informe... de León», *El Nacional*, 8 de marzo de 1871 (n.º 26).
62. Obispo de Riobamba, «Informe», 29 de marzo de 1873, en Min. del Int., *Informe*.
63. Jefe Político [J. Pol. en adelante] a Vicario Foráneo, Otavalo, 30 de junio de 1875, AC/I, 2995/7/19/c.
64. *El Nacional*, 24 de octubre de 1874 (n.º 375).
65. Arzobispo Checa y Barba, «Informe», 22 de abril de 1873, en Min. del Int., *Informe*.
66. Circular del gobernador de Imbabura [Gob. de Imb. en adelante], 2 de marzo de 1871, IOA: SM/8: 5, fol. 5.
67. Vicario capitular a J. Pol., Otavalo, 20 de noviembre de 1876, IOA: SM 26a: 4.
68. Para evidencias de una creciente respuesta gubernamental a las quejas por inmoralidad entre los curas de la provincia de Imbabura durante la era de García, véase Min. del Int. a Administrador Apostólico, Ibarra, 29 de octubre de 1866, AC/I: 7/15/lc; véase también Gob. de Imb. a Vicario capitular, 22 de diciembre de 1869, AC/I: 235/27/1/C; y Gob. de Imb. a Obispo de Ibarra, 11 de abril de 1870, AC/I: 236/34/1/C.
69. «Simon Ysama...», IOA. Jefatura Política 1.ª, caja 41, doc. 1096; Gob. de Imb. a J. Pol., Ibarra, 22 de enero de 1866, Archivo del Banco Central (Ibarra), 667/176/ 13/M.
70. Véase, por ejemplo, HASSAUREK 1967: 173-74.
71. Decreto ejecutivo, 12 de abril de 1872, *El Nacional*, 12 de abril de 1872 (n.º 158).
72. Para las implicaciones que un «marco discursivo común» tiene para la conceptualización de la hegemonía véase ROSEBERRY 1994: 364.
73. Para las alianzas entre Iglesia y Estado bajo Carrera véase SULLIVAN-GONZÁLEZ 1998: 81-119; y WOODWARD 1993: 258 - 71; bajo Rosas véase LYNCH 1981: 183-86.
74. Para el programa de «regeneración» «positivista-conservador» de Núñez véase BUSHNELL 1993: 140-48; para las «políticas científicas» porfirianas véase HALE 1989: 96-97, 139-68, 205-44.
75. García Moreno, « 1869 Mensaje», citado en NOBOA 1906-7: III 105-6.

Indios redimidos, cholos barbarizados: La creación de la modernidad neocolonial en la Bolivia liberal (1900-1910)

Brooke Larson

- ¹ Este capítulo aísla una década crucial en la conformación racial de la cultura política excluyente de Bolivia.¹ Me refiero al disputado proceso a través del cual los intelectuales y políticos bolivianos articularon ideologías y prácticas raciales en un esfuerzo por reorganizar el poder, trazar los contornos de la cultura política y redefinir la ciudadanía bajo el modernizante Estado liberal. Los primeros años del siglo xx resultaron ser un punto de inflexión interpretativo, a medida que los intelectuales bolivianos comenzaron a distanciarse de las teorías raciales importadas de Europa, a reexaminar su propia herencia multirracial, y a prescribir reformas con las cuales mejorar las razas indígenas y la nación. Para un pequeño grupo de intelectuales paceños lanzados a la vanguardia progresista del liberalismo, la modernidad y la construcción nacional, la primera década del siglo xx fue un peculiar momento histórico de esperanza y desesperación colectiva. Así, Bolivia se hallaba en la cima de un sostenido auge en la minería del estaño, la frontera de los latifundios avanzaba rápidamente por el altiplano del norte, y en 1900 el Partido Liberal finalmente había derrotado a los conservadores de Chuquisaca y llegado al poder. Por otro lado, la nación recientemente acababa de ser azotada por la rebelión indígena más violenta en más de un siglo. La fratricida Guerra Federalista de 1899 había abierto un espacio para las alianzas entre indígenas y criollos, las cuales posteriormente se deterioraron hasta convertirse en una «guerra de razas» putativa, repleta de todo tipo de barbaridades. También había mostrado brutalmente las crudas luchas por el poder que seguían enturbiando la vida política boliviana después de casi un siglo de inestabilidad política endémica. En el comienzo de un nuevo siglo y una nueva era política a la que seguían acosando los espectros de la guerra de razas y la política caudillista, la vanguardia liberal boliviana se vio arrojada a un ejercicio colectivo de introspección nacional y

autocrítica moral en torno a la fracasada república boliviana, su herencia racial y sus posibilidades futuras. Lo que estaba en juego era la cuestión de la identidad nacional y la pertenencia: cómo mejorar y dónde colocar a las razas india y mestiza, dentro de los parámetros de la cultura política y el Estado-nación boliviano.

- 2 En este ensayo exploro la producción del moderno pensamiento racial boliviano en los escritos etnográficos, literarios y prescriptivos de prominentes intelectuales y estadistas, a ambos extremos de esta década crucial en la construcción nacional liberal. Comienzo considerando los escritos etnográficos y filosóficos de Bautista Saavedra y Manuel Rigoberto Paredes. Moderados en algo por el paso del tiempo, Alcides Arguedas y Franz Tamayo, la segunda pareja de pensadores, trascendió a los autores anteriores al insertar la llamada «cuestión india» en un discurso nacionalista. La raza servía como trampolín para la conformación de una memoria e identidad nacionales, algo que la enraizaba en sus respectivas agendas de reforma cultural y política. Sostengo que estos autores configuraron colectivamente un «culto del antimestizaje» que actuó como una glosa de los peligros que encerraban el liberalismo republicano sin freno y la agresiva política subalterna desbocada. Como Florencia Mallon argumentase, los proyectos mexicanos del «mestizaje económico» encontraron poca resonancia en los Andes durante las primeras décadas del siglo xx (1992: 36-41 ss.).² De hecho, durante el apogeo del gobierno del Partido Liberal, las élites bolivianas ilustradas consolidaron nociones negativas del mestizaje para forjar un lenguaje político del paternalismo y la exclusión autoritarios.
- 3 La consolidación de los discursos del antimestizaje combinaba los elementos de la ciencia de las razas importados de la Europa imperial (en particular las teorías francesas de la psicología de las masas y la degeneración racial), con supuestos profundamente arraigados acerca de las jerarquías andino-coloniales. Sin embargo, en su intento de aprovechar las raíces medioambientales, bioculturales e históricas de la heterogeneidad racial boliviana, estos intelectuales paceños retomaron las viejas construcciones bipolares de indio/mestizo, en el contexto de la historia republicana y de los mandatos de la modernidad. Es más, este discurso racial emergente marcó una ruptura importante con las teorías del tardío siglo xix de la decadencia, el desgaste y la muerte india a través de procesos social-darwinianos de selección natural y de la supervivencia del más fuerte (DEMÉLAS-BOHY 1981: 55-82). Después de 1900, la vanguardia literaria de La Paz ni predecía ni tampoco promovía el etnocidio mediante causas «naturales» o «innaturales», y veía más bien a la ‘Raza India’ como un elemento permanente y, a decir verdad, necesario del paisaje rural.³ En tanto los arquitectos autonombrados de la nacionalidad, su mandato reformista era redimir y reconfigurar la Raza India en una clase trabajadora rural que contribuyese al auge boliviano en la minería del estaño, los mercados laborales en expansión y los latifundios en rápido crecimiento.
- 4 Entonces, unas ideologías racial-coloniales profundamente arraigadas, combinadas con las necesidades «prácticas» de mejorar la fuerza laboral y asegurar la paz social en el altiplano, produjeron una narrativa neocivilizadora. Su principal protagonista era, claro está, la vanguardia civilizadora «blanca»: aquellos mismos autores y reformistas que se proclamaron a sí mismos expertos en el «problema indígena». Su misión: elevar espiritualmente al aimara, que ahora se consideraba podía ser civilizado y ser útil para la nación. Para esta narrativa, los demonios mestizos de las provincias atrasadas y las ciudades urbanizadoras resultaron no menos cruciales. Esta meditación moral sobre el

mestizaje produjo los villanos entrelazados de la modernidad andina: el mestizo provincial (el producto de la mezcla india/blanco, incivilizado, parásito económico, déspota político, etc.) y el cholo urbano (el producto de la mezcla india/mestiza, semiaculturado, semi-alfabeto, semiurbano, políticamente volátil, social y/o sexualmente transgresivo, etc.). Ambos estereotipos raciales actuaron como contraste de los civilizadores «blancos». Ellos debían rescatar al indio de las garras de sus señores «mestizos» feudal-coloniales, y colocarlos bajo la jurisdicción del Estado liberal-positivista. Al mismo tiempo se apresuraron a imponer restricciones a las crecientes hordas cholas que estaban emigrando a La Paz e invadían el dominio político, cultural y espacial de la élite «blanca» letrada. En suma, sostengo que este proyecto racial constituye la base de la emergente cultura política boliviana del paternalismo, el autoritarismo y la exclusión. Fue este proyecto el que reconfiguró la segregación racial y espacial de la Bolivia modernizadora, bajo los impulsos contradictorios de civilizar al indígena, contener las masas que se iban urbanizando y movilizándolo, y redefinir la ciudadanía en torno a una noción restrictiva de la blancura.

Definiendo la modernidad neocolonial en contra del mestizaje

- 5 Iniciaré mi examen concentrándome en los escritos de Bautista Saavedra y Manuel Rigoberto Paredes, cuyas voces críticas enmarcaron las cuestiones sociales y morales fundamentales de su época. Ellos se establecieron a sí mismos como autoridades prominentes en el «problema indígena» a comienzos del siglo xx, durante las secuelas inmediatas del juicio de Mohoza. Usaron la rebelión aimara de 1899 en el altiplano y el subsiguiente juicio de Mohoza, que condenó a centenares de varones aimaras por el asesinato de soldados federales blancos, para promover un discurso científico / etnográfico sobre las causas bioculturales y medioambientales del comportamiento indio. Saavedra y Paredes fueron atraídos a su tarea de interpretar el problema indígena desde fuentes sumamente distintas de interés y autoridad. Bautista Saavedra era un abogado y miembro de la élite política de La Paz, que eventualmente llegó a ser presidente de la nación en 1920. Fue catapultado a la vida pública en 1901, con su nombramiento como abogado defensor de los jefes rebeldes aimaras durante el juicio de Mohoza. Por lo tanto, sus primeros escritos brotaron de su papel ambivalente como interlocutor de los indios acusados y como un intérprete moral y científico de las «salvajes atrocidades» cometidas en contra de los aliados liberales de los indígenas. Este autopoicionamiento contradictorio se plasmó en su uso conjunto de la genética, el telurismo y el medioambientalismo social. Al igual que muchos otros teóricos raciales de ese entonces, Saavedra diagnosticó la «personalidad primitiva» del indio aimara como una que oscilaba entre una sumisión superficial y un salvajismo mucho más profundo. Recurriendo a las técnicas de la antropometría durante el espectáculo de Mohoza, Saavedra invocó la idea de la selección y la adaptación naturales para explicar el comportamiento defensivo y errático de los aimaras, en particular los radicales cambios de temperamento indígena, de una pasividad total a la furia espasmódica. También tomó prestados los supuestos bioculturales lamarckianos sobre la herencia de las características adquiridas, argumentando que la naturaleza indígena era una condición heredada de una raza que se había convertido en «una bestia de carga abyecta y miserable» (IRUROZQUI 1994: 151).

- 6 De este modo, Saavedra se encontraba en la interfase de un determinismo biocultural y ambiental, lo cual le permitía de un lado combinar su rotunda denuncia oficial de la brutalidad y la bestialidad indígena, con su defensa del indio como una víctima de las desventuradas condiciones sociales, del otro. Fue precisamente esta vacilación conceptual entre la ciencia racial y la incipiente crítica social del antiguo régimen, lo que comenzó a hacer que los que integraban la Raza India pasaran de ser criminales a víctimas de la historia y la biología bolivianas (IRUROZQUI 1994: 151). Aunque Saavedra empleó diversas tácticas populistas para promover su propia carrera política, su mayor legado fueron su retórica y sus políticas antiindias. En última instancia, él acusó a sus defendidos aimaras de asesinato premeditado e insurrección, debido al odio congénito que los indios tenían por los blancos. Salvo por los ocasionales gestos populistas o paternalistas para ligar a la clientela indígena a su creciente movimiento contrario al Partido Liberal (formalizado con la fundación del Partido Republicano en 1914), durante toda su vida Saavedra manifestó una permanente antipatía hacia las luchas indias para defender o recuperar las tierras de los ayllus y las comunidades. En *El ayllu* (1904), su opúsculo sociológico más serio, Saavedra proponía una política estatal de eliminación de los indios: un asalto a gran escala sobre el «ayllu anacrónico» (SAAVEDRA 1938 [1904]: 13-14). Casi veinte años más tarde, cuando fue presidente de la república, Saavedra actuó según dichos sentimientos, lanzando a sus fuerzas armadas en contra de los campesinos que protestaban en Jesús de Machaca, en lo que fue la masacre más brutal de la época (CHOQUE y TICONA 1996: cap. 4, pássim). Poco más tarde, Saavedra proclamó que el autogobierno de los ayllus era inherentemente reaccionario «[...] porque mantiene un status quo ominoso que impide todo intento de reforma y progreso y conserva, de formas latentes, el antiguo odio del indio en contra de la raza blanca, a la cual acusa de usurpación y opresión» (en KLEIN 1969: 70). En este sentido coincido con la evaluación de los escritos de Saavedra hecha por Marie Demélas-Bohy (1981: 70-71, 80), para quien ellos constituyen la apoteosis del darwinismo social. Pero en sus primeras obras podemos ver también los destellos de una crítica social más sutil de la carga aplastante que «predisponía a los indios a cometer crímenes» (en IRUROZQUI 1994: 150-51). Y su incipiente preocupación por las «raíces (agrarias) de la rebelión» estimuló una nueva visión crítica de la frontera étnica interna.
- 7 Un intelectual, crítico y político provincial fue quien mejor logró incorporar la raza a esta emergente etnografía crítica. De todos sus coetáneos, Manuel Rigoberto Paredes fue tal vez el único que se tituló a sí mismo un experto en la cultura y la sociedad aimaras contemporáneas sobre la base de su propia identidad étnica y experiencia rural. Nacido de padres mixtos en el pueblo de Carabuco, a orillas del lago Titicaca, Paredes provenía de una larga línea de caciques aimaras. Bilingüe, educado y familiarizado con las teorías políticas y científicas de ese entonces, él adquirió un conocimiento de primera mano de la vida provincial como subprefecto de la provincia de Inquisivi, durante los turbulentos años de 1900-1904 (THOMSON 1987-88: 92). Pero también se sintió horrorizado y amenazado por el espectro de la «guerra de razas», al igual que Saavedra, pero tal vez sintió con mayor profundidad la persistencia del atraso boliviano, el cual atribuyó a la degeneración de la Raza India. De este modo, Paredes propuso el supuesto de que esta raza era una víctima de la historia y la biología. «[D]os conquistas sucesivas, una de los incas y luego otra de los españoles, seguidas por largos períodos de dominación, han aplastado el carácter del *colla*, apagando las luces de su inteligencia y condicionándole únicamente para el trabajo mecánico, agrícola o de

pastoreo» (PAREDES 1906: 77-78). Los despotismos incaico e hispano le robaron a la Raza India su libre albedrío y su «espíritu de progreso», privándola, en efecto, de los atributos esenciales necesarios para participar en los proyectos de modernidad y construcción nacional. Explicada de este modo, la Raza India fue puesta fuera de la nación.

- 8 Con todo, Paredes llevó el análisis del indio-como-víctima más allá que Saavedra. Pues sucede que él le agregó un conocimiento y preocupación íntimos por las comunidades aimaras de Inquisivi y otros lugares, las cuales se hallaban asediadas por todos lados por las políticas de despojo liberales, los juicios fraudulentos y la usurpación de las haciendas. La cuestión de la tierra yacía en el centro de su crítica social puesto que él no estaba de acuerdo con las políticas liberales de reforma agraria. Pero tal vez sus percepciones etnográficas más vividas se plasmaron en su catálogo de los abusos informales cometidos en contra de los campesinos aimaras en las aldeas y pueblos de Inquisivi y las provincias vecinas, perpetrados sobre todo por los corregidores, los sacerdotes y los patrones. Al explicar la masacre de Mohoza, Paredes señaló los abusos cometidos por los funcionarios locales que habían provocado el salvajismo aimara (THOMSON 1987-88: 95). Dos catalizadores añadían combustible a las «causas estructurales» de la violencia india: el alcohol y la influencia de los «agitadores mestizos». Entonces, aquí comenzamos a percibir la comprensión que Paredes tenía de las relaciones raciales entre indios y mestizos. Si bien estaba presentando el tema del indio-como-víctima, también refinaba una visión darwiniana de esas razas subalternas enfrascadas en una lucha perpetua, transformadas mutuamente a través de la simbiosis, el conflicto y la lucha por la supervivencia en una tierra dura e inhóspita. En este sentido, al formular el argumento del mestizo-como-victimario, Paredes al mismo tiempo tomaba prestado de los escritos anteriores de Gabriel Rene Moreno y se anticipaba al tratado posterior de Alcides Arguedas. En su esquema taxonómico, la Raza Mestiza no establecía un puente entre indios o blancos o los fusionaba, sino que más bien encarnaba lo peor de ambos: la audacia, arrogancia, aventurerismo y fanatismo del español, y la pasividad, primitivismo y pusilanimidad del indio. En otras palabras, la mezcla de razas eliminaba sus cualidades redentoras en estado «puro», al mismo tiempo que perpetuaba las características degradadas del conquistador y el conquistado. Así, la híbrida Raza Mestiza encarnaba una mezcla volátil de «vulgaridad», «servilismo» y «audacia», lo que daba una masa «ingobernable».
- 9 El principal culpable en el estudio de Paredes era el mestizo provincial, cuya forma de vida alcohólica, violenta y explotadora había tratado cruelmente a la Raza India desde la época colonial. De este modo, si bien nuestro autor llevó un íntimo conocimiento etnográfico a su análisis de las relaciones de poder agrarias, lo enmarcó en los términos más amplios de la degeneración y la desmoralización del cuerpo político a lo largo de siglos de mestizaje. Me parece que lo particularmente interesante aquí fue su esfuerzo por situar la Raza Mestiza con respecto al mercado y la nación. Por otro lado, la construcción del mestizo-como-victimario pinta a éstos como parásitos sociales. En tanto explotadores de los indios, vivían no por iniciativa propia y gracias a su trabajo diligente, sino con el sudor y el trabajo de los indios. Así, los mestizos vivían en las márgenes de la moderna economía de mercado, sin poseer ninguna de las virtudes burguesas que promoverían el progreso. En lugar de ello amenazaban con propagar sus «venenos raciales» (alcohol, enfermedades venéreas, etc.) por toda la sociedad indígena. De esta manera, la Raza Mestiza provincial había adquirido cierto tipo de «inteligencia vulgar» que le permitía causar problemas políticos y sabotear el

funcionamiento institucional de la república. Paredes señaló su particular inventiva para la política y la ley provinciales. Y si pintó a los «mestizos parásitos» fuera del ámbito del mercado moderno, los situó en cambio bien adentro del dominio político público. Esta estrategia retórica tomada de Rene Moreno, de negar al mestizo las virtudes burguesas del *homo economicus* y esencializarlo como un hombre litigante de intrigas políticas, corrupción y demagogia, convirtió a la Raza Mestiza en el símbolo y en la fuente del ocaso y la decadencia nacional. El fracaso boliviano en forjar una sociedad unificadora y ordenada fue, por lo tanto, atribuido a las maquinaciones políticas de los mestizos que se apoderaban del poder y que dominaron la vida política durante la edad oscura de la república. Al igual que René Moreno, Paredes utilizó su ideología de la raza degenerativa para repudiar la «época mestiza» del gobierno republicano en el siglo XIX y planear cómo hacer que la nación huyera de la misma. Como veremos, el *Pueblo enfermo* de Alcides Arguedas constituyó la apoteosis del pesimismo moral que recorre la etnografía más predictiva de Paredes.

- 10 La ambivalencia de Paredes con respecto a los aimaras y su desdén sin contemplaciones por el mestizaje provincial, desató en su imaginación política una modernidad que era al mismo tiempo paternalista, nativista y asimilacionista. Como recientemente sostuviera Sinclair Thomson, a Paredes le preocupaba la pérdida de las tierras aimaras y la restauración de una precaria paz social en el altiplano. Eso le obligó a buscar remedios de corto plazo para los abusos rutinarios con que los administradores provinciales abrumaban a los indios, así como soluciones más radicales de largo plazo para la cuestión tierra/comunidad, que tantos problemas creó para las relaciones entre los indios y el Estado en este período. Paredes fue el único entre sus pares que pidió una solución al creciente empobrecimiento de los indios mediante la «[...] nacionalización y socialización de la tierra, esto es, un retorno al régimen incaico» (en THOMSON 1987-88: 103). La restauración de las tierras comunales — ello es hacer retroceder la frontera del latifundio, liberar las «comunidades cautivas» y reorganizar la vida económica en el altiplano en torno al ayllu— le aisló como un nativista audaz y tal vez utópico, que hizo frente a las políticas y prácticas contrarias al ayllu de ese entonces. Y con todo, como Thomson dejase en claro, Paredes también fue un modernista progresista que proponía un programa de reforma institucional y cultural para llevar a los indios de vuelta al seno de la civilización, por no decir de la nación. De este modo proponía, por ejemplo, atraerlos a la civilización exigiéndoles que usaran ropa de estilo europeo; colonizando la provincia de Inquisivi con inmigrantes civilizados que pudiesen mejorar la mezcla étnica de sus habitantes; y promoviendo nuevos asentamientos e industrias en el altiplano (THOMSON 1987-88:104). Ayllus florecientes en medio de la modernidad que avanza: la visión de Paredes pareciera reflejar su propia identidad fragmentada, en esta sociedad neocolonial en la cima de la expansión capitalista.
- 11 Pero el contexto tiene una extraña costumbre de embrollar las genealogías raciales, incluso entre los intelectuales paceños que compartían muchos de los postulados del racismo evolutivo, para no decir nada de sus comunes intereses de clase y ansiedades raciales. En pocas palabras, esta década vio un desplazamiento coyuntural en el equilibrio del poder, que desilusionó a muchos intelectuales y estadistas paceños que habían perdido el favor del gobernante Partido Liberal. Les preocupaba cada vez más el patronazgo político, la corrupción y la violencia que afianzaba más el control que este partido tenía sobre el parlamento y la presidencia. Las tácticas partidarias convirtieron a Manuel Rigoberto Paredes en un crítico amargo del liberalismo. Antes de que la tinta

secara, Paredes dejó su monografía sobre Inquisivi para redactar una crítica severa de las tácticas de amedrentamiento empleadas para reunir una «turba electoral» y así arreglar las elecciones y llenar el parlamento en el año electoral de 1907. Tanto Arguedas como Tamayo eran críticos abiertos de los valores liberal-republicanos, y unos años más tarde hasta Bautista Saavedra desertó a fin de formar el opositor Partido Republicano en 1914. El pensamiento racial estaba penetrado por la política partidaria y a su vez legitimaba la reacción conservadora-aristocrática a la retórica liberal-republicana. En lo estructural, los asaltos liberales y la expansión de las haciendas por las tierras remotas del altiplano de La Paz había provocado oleadas migratorias de «indios expulsados», arrojados de tierras comunales recientemente absorbidas por las haciendas privadas (MAMANI 1991: 43-54). En las márgenes de La Paz surgieron barrios enteros de emigrantes aimaras que se esparcieron ladera abajo, adentro de la depresión en forma de tazón de la ciudad. Aunque estos patrones de incursión popular y campesina en la ciudad y la política habrían de intensificarse en décadas posteriores, ya eran una fuente de ansiedad para intelectuales y políticos, en particular aquellos que habían perdido el favor político. Para finales de la década, perfilar la indianidad y el mestizaje en este clima político y moral cada vez más deteriorado había pasado a tener importancia nacional.

Aguzando la hibridez, censurando a los cholos

- 12 Los escritos de Alcides Arguedas y Franz Tamayo presagian un discurso hegemónico emergente y conflictivo sobre la(s) raza(s), la historia y la nacionalidad boliviana(s). El rico y enciclopédico *Pueblo enfermo* del primero (1909), junto con su célebre novela *Raza de bronce* (1921) y sus posteriores escritos históricos menos conocidos, así como las reflexiones y editoriales más pedestres de Tamayo, reunidos y publicados en 1910 como *Creación de la pedagogía nacional*, fueron hitos culturales y políticos en Bolivia. Ellos comenzaron a reconfigurar la dicotomía preexistente de «indio-mestizo» en una búsqueda moral-etnográfica-filosófica más amplia de la esencia y las posibilidades evolutivas de la raza boliviana y la identidad nacional. De hecho, sus esfuerzos por abarcar las cuestiones de la nacionalidad se reflejaron en los mismos títulos de sus respectivas obras.
- 13 La formación intelectual tanto de Arguedas como de Tamayo estaba firmemente arraigada en los salones y casas urbanas de familias paceñas privilegiadas. Ellos pertenecían a la oligarquía terrateniente y escribían sobre la vida rural y el trabajo indígena desde la posición de los amos paternos de los colonos que habitaban sus propias haciendas. Ambos autores, asimismo, viajaron y se movieron en altos círculos políticos y diplomáticos. París nutrió la formación intelectual de Arguedas tanto como La Paz. Él era un intelectual cosmopolita y a decir verdad expatriado, cuyas obras tempranas (sobre todo *Pueblo enfermo* y *Raza de bronce*) fueron alabadas en los altos círculos literarios de toda América Latina. Por otro lado, Tamayo era un escritor local y un defensor de políticas que jamás produjo una obra que fuera aclamada a escala internacional, aunque generaciones posteriores de estudiosos bolivianos han prestado una atención apreciativa a *Creación de la pedagogía nacional*. Pero mientras preparaba sus artículos periodísticos sobre las cuestiones trascendentales de la raza, el carácter nacional y la política, así como sobre puntos pragmáticos de la reforma educativa, Tamayo iba dando forma a los debates políticos, ideológicos e institucionales sobre la

capacidad boliviana para alcanzar el «orden y el progreso», y sus posibilidades de mejora moral y eugenésica. Es cierto que Arguedas y Tamayo siguieron teorías eugenésicas opuestas. El primero, el pesimista, seguía la doctrina de moda de la «degeneración racial», en tanto que el segundo, el optimista, abrazaba ambivalentemente la idea de una «regeneración racial» mediante la asimilación de las razas, esto es la absorción del pueblo indígena por parte de las razas blanco-mestiza superiores. Pero lo que deseo sostener aquí es que ambos escritores forjaron un símbolo nacional negativo con el *cholaje*, para significar la degenerada historia boliviana de la hibridez racial, la decadencia moral y el caos político. Partiendo de premisas distintas sobre la mezcla de razas, ambos autores se fijaron firmemente en el cholo como la esencia del otro y del Pasado, de «Ellos» y «En ese entonces». La raza y la historia fueron subsumidas en un símbolo negativo en contra del cual redefinir y reconstruir un proyecto paternalista de modernidad y nacionalidad.

- 14 Antes de pasar a las implicaciones sociales y políticas subyacentes a sus ideas, permítaseme primero trazar brevemente los contornos de sus respectivas ideas sobre la «Raza India» con relación al mestizaje — y más específicamente el *cholaje* — en la política modernizadora. *Pueblo enfermo*, de Alcides Arguedas, es un claro ejemplo de una etnografía descriptiva en maridaje con unas doctrinas moralizantes y conservadoras del declive y la decadencia racial. Arguedas se inspiró en un amplio círculo de teóricos raciales europeos y latinoamericanos, que iban desde Gustave le Bon y el conde de Gobineau, a Euclides da Cunha y Carlos Octavio Bunge (OTERO 1979: 100-103). Fue el conservador escritor argentino Bunge, más que nadie, quien le dio a Arguedas las premisas teóricas y la metáfora de la enfermedad social para que la empleara en su propio estudio de la patología biomoral de Bolivia. Al igual que Bunge, Arguedas creía que las razas híbridas se caracterizan por tener desequilibrios psicológicos y un déficit moral, y que la Bolivia contemporánea — en cierta medida toda América Latina — estaba sufriendo las consecuencias de la mezcla de razas, la cual se había iniciado con la conquista. Pero el mestizo (y otras razas mixtas) no era la única fuente de la contaminación y la decadencia racial boliviana. Arguedas sostenía que las raíces de la degeneración racial podían rastrearse hasta la cepa híbrida inferior de los colonos hispano-árabes, quienes se entremezclaron con los pueblos indios y africano, debilitando aún más su propia casta racial y la de los indios (ARGUEDAS 1936 [1909]: 62 ss., 87; HELG 1990: 40-41). El pesimismo de Arguedas se derivaba, en parte, de la supuesta inferioridad racial criolla y su incapacidad para absorber y mejorar el tronco racial de las inferiores razas india y mestiza. A diferencia de los evolucionistas que pronosticaron la desaparición de la Raza India en su optimista prefacio al censo boliviano de 1900, Arguedas emprendió un duro examen crítico de las «anormalidades» y «peculiaridades» inherentes al carácter boliviano. Su tema variaba: a veces esencializaba una psique boliviana compuesta («el pueblo enfermo» o «el carácter indo-español»), pero le interesaba sobre todo desagregar los componentes raciales, regionales y de clase de la sociedad boliviana a fin de estereotipar sus atributos esenciales dentro de un orden racial jerárquico y su trayectoria de regresión eugenésica. Aplicando esta doctrina, Arguedas examinó los elementos cruciales del «excepcionalismo» boliviano: la geografía montañosa que había configurado a su población indígena original; su legado de dos civilizaciones indias (Tiahuanaco y los incas); la supervivencia y presencia de las «razas» aimara y quechua, no obstante la extinción de sus civilizaciones; la mínima infusión de sangre europea «blanca» (debido a la falta de colonización europea); y la larga y profunda historia boliviana de mezcla

racial (ARGUEDAS 1936 [1909]: 87, *pássim*). Lo hizo desde múltiples perspectivas que revelan un conocimiento asombrosamente íntimo y enciclopédico de Bolivia. Mucho más que una diatriba en contra de los males sociales de su país, *Pueblo enfermo* es una vívida amalgama de etnografía, historia y trapos expuestos al sol en un autodescubrimiento nacional, encerrado en una narrativa alegórica implícita de la caída y redención boliviana.

- 15 Aunque la imagen redentora que Arguedas pinta de la Raza India vuelve a examinar muchos de los temas y supuestos que encuadraron el estudio anterior que Paredes hiciera de Inquisivi, el telurismo tiene un papel más grande en su obra. Más que la biología, la historia y las condiciones sociales, son las montañas lo que moldeó el carácter físico y psicológico de las razas aimara y quechua de Bolivia. Desde el principio, Arguedas estructura su análisis de la Raza India en torno a las oposiciones binarias de aimara / quechua, montañas / valles y rasgos psicológicos masculinizados / feminizados. En consecuencia, el clima duro y frío del altiplano, coronado por los imponentes nevados había producido al solitario, impenetrable, taciturno, defensivo y belicoso indio aimara, en tanto que los valles intermontanos y las laderas orientales de Bolivia habían dado origen a la pasiva, emotiva, lírica y complaciente raza quechua (ARGUEDAS 1936 [1909]: 51). Dentro de este esquema, los indios aimaras eran la raza más pura al haber sido más predispuestos por la geografía y la psicología a resistir la contaminación biocultural y la domesticación por parte de la sociedad hispana y mestiza (ARGUEDAS 1936 [1909]: 46). Aislados, reticentes, reservados: los aimaras existían afuera y más allá de los confines de la civilización occidental. En cambio los quechuas, más vulnerables y abiertos, desarrollaron «virtudes y vicios femeninos»: un amor a la poesía pero también una tendencia a disimular, complotar y engañar a las personas (ARGUEDAS 1936 [1909]: 51). De este modelo dicotómico surgió el indio aimara como el «salvaje más noble». Más puro tanto biológica como culturalmente, y por lo tanto ligeramente superior a la raza quechua «domesticada» y «contaminada», era con todo potencialmente más peligroso.
- 16 Al ser un terrateniente paceño que escribía menos de una década después de la rebelión de Zárate Willka de 1899, Arguedas indudablemente sentía la necesidad y la urgencia de diagnosticar e interpretar la psique y el alma aimara a los restantes miembros de la oligarquía terrateniente boliviana. De hecho, su construcción de la raza y el regionalismo indios se despliega casi al unísono con su crítica social y moral de las brutales condiciones rurales en las cuales los indios aimaras vivían y trabajaban. En su capítulo sobre «la psicología de la Raza India», Arguedas intentó descriminalizarlos imputándoles «ignorancia» y «falta de conciencia». Asimismo les pintó como víctimas del brutal sistema del pongueaje y otras barbaridades perpetradas por la trilogía acostumbrada de explotadores: patrones, curas y corregidores. En realidad, el indio redimible y los impugnados parásitos provinciales de Arguedas son evocados convincentemente en *Wata wari* y *Raza de bronce*, sus clásicas novelas indigenistas. La segunda de ellas le convirtió en el crítico social más poderoso del régimen latifundista existente en Bolivia a comienzos del siglo xx. Al igual que Rigoberto Paredes, cuya obra halló inspiradora, Arguedas criticaba las coercitivas prácticas laborales locales, tales como el arriendo de trabajadores indígenas y su uso como bestias de carga en una época de telégrafos y ferrocarriles. Pero es claro que detrás de los poderes telúricos de la tierra no se escondía ninguna agenda agraria redistribuidora. Y Arguedas tampoco se

entregaba al tipo de nativismo retórico que Paredes lucía al proponer la restauración del ayllu y el retorno a la forma de vida incaica.

- 17 Por el contrario y como Marta Irurozqui recientemente sostuviera, Arguedas se posicionó a sí mismo como un crítico social del orden feudal-colonial para promover la protección señorial ilustrada y la separación del indio pastoral (IRUROZQUI 1994:165)⁴ Consistentemente con sus supuestos acerca del mestizaje degenerativo y su perfil biomoral de la Raza India aimara, Arguedas no veía ninguna posibilidad de incluir a los indios en una cultura o en una formación política nacional imaginada. Él alababa las civilizaciones indígenas, y a Tiahuanaco en particular, como el legado boliviano del indio noble, cuyos vestigios materiales habían sido destruidos por los brutales e ignorantes colonizadores españoles. Arguedas examinaba las condiciones geográficas, sociales e históricas de las razas aimara y quechua de Bolivia para así construir un marco psicosociológico con el cual comprender sus virtudes y vicios de género. Y no menos importante, Arguedas criticó a la oligarquía terrateniente, a las élites provinciales y a todo el *establishment* político-profesional por sus patológicas costumbres y hábitos mentales. No dejó piedra sin revolver. Pero *no* propuso la incorporación de la población indígena a la vida económica o política de la nación, *ni* tampoco tocó las cuestiones del pluralismo cultural en un proyecto de construcción nacional poscolonial. Muy por el contrario, Arguedas esencializó y redimió a un sujeto aimara prepolítico, destinado a permanecer afuera de la comunidad política imaginada. Él naturalizó al indio aimara en términos telúricos: como un ser frío, distante, abstraído y apenas consciente, perfectamente adaptado a la vida en el duro e inhóspito altiplano; en suma, un ser situado muy lejos de las fronteras del mercado, la nación y la civilización.
- 18 En el paisaje mental de Arguedas, la raza aimara no tenía ningún interés material en la modernidad. Los cercos de alambre de púa, los ferrocarriles, el navío a vapor en el lago Titicaca no tenían valor alguno. Los aimaras siempre evitaban los contactos transculturales y retrocedían ante la amenaza de las fuerzas aculturadoras. «El aimara jamás pone un precio a su propio trabajo ni desea aprender el lenguaje del comerciante blanco; en lugar de ello obliga a éste a aprender la suya» (ARGUEDAS 1936 [1909]: 146). ¡Y ésta —señalaba— era su «mayor virtud»! En suma, Arguedas imaginaba una modernidad de patriarcas señoriales ilustrados que protegían y mejoraban la población de colonos aimaras que vivían en sus haciendas. De este modo, la restauración de los pactos paternales de reciprocidad entre hacendados y campesinos aseguraría la paz social en el altiplano, protegería al noble aimara de una mayor contaminación cultural y mejoraría la producción agrícola. El pesimismo moral de Arguedas evidentemente fue usado para unos nimios fines neocoloniales: él apostó no por la rehabilitación del indio, sino por la de la oligarquía señorial atrincherada en La Paz.
- 19 En cambio, el nacionalismo cultural de Franz Tamayo revocaba el lenguaje de la patología para celebrar la autenticidad de las razas indígenas de Bolivia. De hecho, Tamayo se impuso a sí mismo la tarea de construir una contranarrativa con la cual desacreditar a Arguedas y a otros autores que hicieron su carrera catalogando los vicios de «nuestra raza», apilando calumnias sobre el carácter nacional boliviano (TAMAYO 1988 [1910]: 24-25). Tamayo apremiaba a los intelectuales (sobre todo a los educadores) a que participaran en el auto-descubrimiento nacional. Ellos debían «[...] estudiar todas las virtudes y fortalezas de la raza, la misteriosa trama y urdimbre de los esfuerzos y actividades, acciones y reacciones interiores, que constituyen la misma vida de la

nación» (TAMAYO 1988 [1910]: 25). Tamayo acató su propio llamado a las armas en sus ensayos periodísticos semanales de 1910, publicados en una compilación titulada *Creación de una pedagogía nacional*. Pero lo hizo mediante reflexiones filosóficas y morales abstractas, antes que a través del periodismo de investigación o el análisis etnográfico/sociológico. En consecuencia, sus ensayos divagantes y a menudo inconexos quedan curiosamente distantes de las vividas realidades sociales y las complejidades de la vida cotidiana y la política rurales de Bolivia. Con todo, Tamayo rompió con Arguedas y sus compañeros en el pesimismo moral creando un sujeto indígena que podía ser civilizado y educado, y que por lo tanto era capaz de ser eventualmente incorporado a la nación. En este sentido, Tamayo estuvo más influido por la idea del «mestizaje constructivo» que había cogido la imaginación de científicos porfirianos influyentes, como Justo Sierra y Andrés Molina Enríquez. Mucho antes de que el Estado mexicano revolucionario hubiese sancionado el mestizaje como su ideología oficial, los políticos e intelectuales liberal-positivistas de México habían promovido el concepto mestizo de nacionalidad (HALE 1989: 260). Como Alan Knight dejase en claro, los protoindigenistas (y hasta los indigenistas de la variante oficial posrevolucionaria) «[...] tendieron a reproducir muchos de los supuestos previos del ‘occidentalismo’ [progresista] al [cual se] oponían» (KNIGHT 1990: 87). El indigenismo pro mestizaje operaba dentro de un paradigma racista, pero dichos autores sostenían que la «[...] aculturación podía proceder en forma guiada e ilustrada, de modo tal que pudieran preservarse los aspectos positivos de la cultura india y eliminarse los negativos» (KNIGHT 1990: 86).

- 20 Tamayo suscribía esta postura y pedía la «creación de una pedagogía nacional» para implementarla. Su proyecto institucional fue predicado sobre el supuesto de que la Raza India era digna de ser educada e integrada a la nación boliviana. Por ello llevó su campaña redentora más allá de los límites fijados por Arguedas y otros eugenicistas negativos. Tamayo no sólo validó a la Raza India, sino que proclamó que ella era el «repositorio de la energía de la nación». La clave del orden y el progreso era aprovecharla y encauzar esa fuente de mano de obra para el bien de la nación. Él creía que el indio aimara era eminentemente educable puesto que había demostrado ser un «autodidacta» no obstante los siglos de despotismo, opresión y pobreza. Su Raza India contemporánea tal vez no contaba con la inteligencia que sus antiguos antepasados poseyeron en abundancia durante el apogeo de su imperio, pero ella revelaba otros atributos positivos (resistencia, estoicismo, energía y valor) que la nación boliviana podía aprovechar. La solución al problema indígena era reconocer las «ventajas comparativas» de la Raza India, rehabilitar sus características culturales redentoras y diseñar un proyecto civilizador que los convirtiese en ciudadanos subalternos que sirvieran al Estado en su «capacidad natural» como trabajadores rurales, artesanos y soldados (KNIGHT 1990: 112). Tamayo concebía la asimilación indígena como un proceso acumulativo de largo plazo, a ser mediado y controlado por los guardianes moral-intelectuales de las fronteras étnicas internas de la nación. Los educadores-civilizadores de la nación mejorarían la Raza India, pero los indígenas tendrían que ganarse su ingreso al Estado-nación con el trabajo productivo, el servicio patriótico y las virtudes cívicas. Tamayo visualizaba así un pacto social entre los indios y el Estado, el cual prometía vagamente la ciudadanía a cambio de la conversión de los primeros en una clase baja hispanizada de trabajadores rurales. Entretanto pedía políticas educativas capaces de resolver las injusticias del pasado; de aliviar las cargas y abusos que hacían que la vida cotidiana fuera tan insoportable para los indios del campo; de

cultivar la cortesía entre la élite y los grupos medios; y de forjar un carácter ético nacional. Una pedagogía nacional, adecuada a las distintas razas bolivianas, habría de ser la panacea.

- 21 El motivo que unía a estos proyectos rivales de redención india eran las «razas híbridas» vilipendiadas: el mestizo y el cholo. Tanto Arguedas — para quien la hibridez racial equivalía a la inestabilidad psicológica y la degeneración — como Tamayo — quien dejaba abierta la posibilidad de un mestizaje constructivo como el puente que uniría a Bolivia con el futuro — contraponían el mestizo inmoral y peligroso al indio maltratado y redimido. Ya examinamos esta construcción de la antinomia indio / mestizo en el trabajo anterior de Saavedra y Paredes, y por supuesto que la genealogía de esta construcción maniquea hunde sus raíces profundamente en el pasado colonial. Pero posiblemente por vez primera, esta oposición fue reutilizada en un discurso emergente de la autenticidad nacional y el paternalismo autoritario. Mientras que el indio virtuoso cumplía con las necesidades simbólicas del nacionalismo, el reformismo y la autenticidad culturales, el mestizo vicioso era el obstáculo para los proyectos civilizadores ilustrados que separaban, protegían y civilizaban a los indefensos indios.
- 22 Pero estos autores también reutilizaron las categorías raciales para dar sentido a la modernidad y su malestar. Como ya sostuve en otro lugar, el cholo resultó ser particularmente útil para estos críticos del Partido Liberal, sus valores republicanos y sus prácticas caudillistas (LARSON 2000; cf. también IRUZOQUI 1995). Mientras que el mestizo de Saavedra, Paredes y Arguedas encarnaba los anacronismos coloniales, feudales y caudillistas del pasado, el(la) cholo(a) transgresor(a) fue convertido(a) en la encarnación de los males de la migración, la urbanización y la democracia electoral. Estos males sociales comprendían la ruptura de los códigos tradicionales de deferencia y autoridad en el campo, así como el surgimiento de la política de masas en pueblos y ciudades, en particular aquellos pactos liberal-populistas que habían apuntalado el poder del Partido Liberal y sus elecciones fraudulentas. A medida que se desilusionaban del Partido Liberal y sus estrategias clientelistas, y enfrentaban las masivas convulsiones económicas y sociales en la ciudad y el campo después de 1910, estos escritores e intelectuales se preocuparon menos por los gamonales mestizos depredadores y reincidentes de provincias, que con los cholos que se urbanizaban e inundaban las ciudades. Por lo tanto, los discursos raciales vertían cada vez más la dicotomía indio/cholo en términos explícitamente políticos: el indio silente, pasivo y prepolítico (no corrompido por las maniobras liberales, los pactos y las políticas del sufragio universal y el aprendizaje de la lectura y la escritura), yuxtapuesto al cholo político cargado de vicios e inestable, la chusma semialfabeta que conformaba las llamadas turbas electorales del presidente Ismael Montes.⁵
- 23 Pero el cholaje resultó ser lo suficientemente elástico como para aceptar significados y fines múltiples. El cholo multívoco podía significar varias cosas: el pasado colonial degradado (el mestizo/cholo amorfo como tirano provincial y chupa-sangre); lo depravado del republicanismo anárquico (el «cholo caudillo»); los peligros contaminadores de la mezcla de razas y las relaciones interétnicas (la «chola» como transgresora sexual, social y espacial); y la amenaza multifacética que presentaban los emigrantes aimaras aculturados que «contaminaban» el exclusivo dominio criollo de la «ciudad letrada». Pero en el fondo, los teóricos raciales y los nacionalistas culturales bolivianos utilizaron un discurso anticholo para redefinir el proyecto liberal siguiendo unos lineamientos más excluyentes y autoritarios. A medida que la política popular

proliferaba y la crisis del Partido Liberal se profundizaba después de 1914, sus enemigos se dispusieron a combatir en múltiples frentes. Hacían fuego con sus municiones racistas para aplastar las culturas políticas populares y plebeyas, el despertar de la movilización laboral urbana en las parroquias indias y las asociaciones de artesanos y anarquistas de La Paz, así como el resurgir andino en los tribunales, las calles, las imprentas y los ministerios de gobierno, en la escalada de su movimiento social en pos de la recuperación de las tierras robadas a los ayllus y la revitalización de las comunidades indígenas.

- 24 Irónicamente, esta incipiente agenda fue enunciada en el llamado a las armas protoindigenista de Tamayo y en pos de la construcción de una «pedagogía nacional». Sus profundas ansiedades raciales emergen en esos ensayos una vez que abandona sus lugares comunes sobre la Raza Mestiza latinoamericana en general, para concentrarse con mayor agudeza en los atributos bio-cultu-ral-morales específicos del cholo boliviano (TAMAYO 1988 [1910]: caps. 16, 20). El desdén de Tamayo se deriva de su concepción misma del cholo como un transgresor subalterno de las fronteras de raza, clase y ciudadanía. En el universo mental de Tamayo, ser cholo era ser un parásito social que no contribuía al progreso económico nacional y que, por lo tanto, no podía reclamar los derechos de la ciudadanía. El cholo no había cumplido con el pacto social que Tamayo tenía en mente para los indios hispanos redimidos como el *quid pro quo* de dichos derechos. Y, sin embargo, el cholo por definición sabía leer y escribir y era un ciudadano. Era y había sido capaz históricamente de «[...] llevar a cabo su absurda voluntad hasta el grado en que [pesaba] fuertemente sobre la solución a los más graves problemas que la nación enfrentaba» (TAMAYO 1988 [1910]: 55). Tamayo atribuía la ruina de la nación, desgarrada por un siglo de guerras civiles y caudillistas y rebeliones indias, a un modelo errado de educación universal que había resultado ser peligrosamente inadecuado para la racializada realidad boliviana. La educación indiscriminada y los laxos requisitos en lo que respecta a saber leer y escribir, decía, había creado un electorado de 30 000 cholos, «[...] todos [los cuales] estaban enfermos con la misma inconciencia política, el mismo espíritu parasitario, la misma ociosidad y la misma inmoralidad» (TAMAYO 1988 [1910]: 55). Esto había condenado la nación a una era de despotismo y demagogia. El objetivo del alfabetismo universal del gobierno liberal, en oposición a una pedagogía para los indios rurales diferenciada por la raza, estaba resultando desastroso. ¿Y cual era el producto de estas desatinadas ideas liberales (el alfabetismo, el servicio militar y el sufragio universal)? El cholo: un indio desarraigado, hispanizado y en ascenso social, que abandonaba sus costumbres y adquiría todos los vicios sociales que venían con un poco de saber leer y escribir, conocimiento y poder. Al final, la nación estaba más pobre y más atrasada por haber disipado la «energía natural» de la raza india convirtiéndola en una plebe parasitaria semiurbana, empoderada por su propia e inmerecida ciudadanía.
- 25 ¡No se requiere de mucha sutileza para detectar aquí un mandato político! El proyecto de Tamayo de redención, protección e integración mediada de los indios a la nación avanzaba en paralelo con su deseo de suprimir, si no revertir, el alfabetismo y la política populares y «cholos». A un nivel más profundo, los protoindigenistas deseaban expulsar a los sectores campesino y cholo de Bolivia de la esfera pública/política, y desplazar a las autoridades y mediadores políticos «cholos» a fin de insertar su propia autoridad para representar y mediar las relaciones entre indios y Estado e indios y sociedad, en el marco del nuevo Estado-nación. De este modo, aunque Tamayo se

distanció formalmente del discurso abiertamente contrario al mestizaje de Arguedas, volvió a meter de contrabando la dicotomía indio/ mestizo en sus diatribas en contra de la vulgaridad, la baja condición de clase y las transgresiones políticas de los «cholos». Sin embargo, fue Arguedas quien transpuso este tema con eficacia al marco histórico (ARGUEDAS 1975a [1922]: lib. III, 159-202; lib. V, 265-342). Al racializar (¿debiera decir cholificar?) la época republicana, Arguedas consolidó una narrativa maestra antirrepublicana del «bárbaro» y «anárquico» pasado decimonónico de Bolivia. En 1910, luego de un siglo de «caudillismo cholo», los nuevos nacionalistas oligárquicos se vieron a sí mismos como la vanguardia cultural de la modernidad, levantando el mapa de la transición de la decadente república cholificada del pasado, a la moderna nación blanca del futuro (cf. también PAREDES 1965 [1914]: 177-193; ROMERO 1919: 192-206, 233-36; SAAVEDRA 1921: 22-25, 180-96, 250-51, 315-17). Y se imaginaban una nación que «reduciría» a los indios, desterraría a los cholos y autorizaría a los ilustrados «reformadores» blancos a que vigilaran las fronteras de la esfera pública.

- 26 A modo de conclusión, deseo plantear varios puntos referidos a las implicaciones ideológicas e institucionales más profundas que esta emergente formación racial tuvo en la construcción de la modernidad boliviana.
- 27 En la más «india» de las naciones latinoamericanas poscoloniales, la élite y los sectores populares lucharon por reconciliar el divisivo legado colonial y de castas con las nociones eurocéntricas de nacionalidad, identidad política y homogeneidad. En tanto artefacto cultural, una nación crea lazos de identidad y comunidad, ayudada por la difusión de ideas e imágenes cohesivas a través del capitalismo de imprenta, como Benedict Anderson lo sugiriera hace ya bastante tiempo (ANDERSON 1986: 41-49). Pero las prácticas y representaciones culturales que precipitan los Otros raciales, de clase y género que se encuentran en las márgenes, o afuera de, las fronteras de la pertenencia nacional, son componentes igualmente poderosos de la construcción nacional. Después de todo, las nociones de identidad y alteridad son procesos mutuamente interactivos y autodefinidores fundados sobre la interacción históricamente específica del lenguaje, la cultura, las relaciones de poder y las prácticas materiales.⁶ En las naciones poscoloniales étnicamente plurales de América Latina, claro está, el reconocimiento de las fronteras internas étnico-raciales de la nación era una preocupación inmediata. De este modo, los discursos raciales adquirieron una importancia trascendental en los imaginarios políticos poscoloniales: ¿cómo partir el continuo blanco/ mestizo/indio/ negro, qué «subrazas» precipitar y, sobre todo, cuáles de estas razas habrían de incluirse en la nación, y con qué medios? (cf. KNIGHT 1990: 86-87; WADE 1997: cap. 3).⁷
- 28 Para sociedades predominantemente indígenas como Bolivia, el «problema indio» de la inclusión/exclusión debe haber parecido casi imposible de resolver. La opción «blanqueadora»/ colonizadora, que tenía como premisa la idea del triunfo biológico de la raza blanca superior, debía supuestamente ser acelerada con la rápida infusión de la inmigración blanca. Pero para 1910 había resultado casi imposible de realizar, no obstante las predicciones oficiales del censo de 1900, según las cuales la población india de Bolivia estaba siendo gradualmente alcanzada por el incremento del sector mestizo. Por otro lado, el exterminio de los indios que seguía el modelo del asalto militar argentino sobre su población araucana, era considerado igualmente insostenible.

Después de todo, el trabajo indígena sustentaba las haciendas, los obrajes y minas de Bolivia, y por todo el país las élites locales seguían extrayendo todo tipo de labores gratuitas y tributos de los pueblos indios. El poder y las relaciones productivas descansaban sobre los baluartes de la división étnico-racial. Y sin embargo, el auge minero y agrícola de comienzos de siglo, la creciente sed que la élite tenía de tierras productivas y trabajadores disciplinados, al igual que la amenaza latente de la movilización indígena, se conjugaron todos para exigir un nuevo ordenamiento sociopolítico que asegurase el paso a la nación moderna. Parece ser que los derechos indígenas a la tierra constituían el meollo del problema, aunque tal vez no en la forma en que los historiadores han tendido a plantearlo. Sabemos que la intensificación de las luchas agrarias condujo a unos litigios y campañas políticas masivos de parte de las autoridades indígenas y sus intermediarios.

- 29 Los pueblos indios actuaban sobre estas débiles estructuras del Estado liberalizador de múltiples formas, haciendo valer sus diversas demandas coloniales, republicanas y/o de ciudadanía, y generando toda una gama de funcionarios menores que mediaban (y a menudo explotaban) sus luchas con el liberalizador Estado criollo. Debajo de la superficie política ardía otra lucha en torno a los derechos de autorrepresentación. Entonces, en respuesta a las particularidades poscoloniales de esta sociedad, los constructores bolivianos de la nación buscaron un tipo peculiar de *modernidad neocolonial*. Ella subyugaría y transformaría a los indios en una fuerza laboral y una soldadesca disciplinada y patriótica. Aún más, ella reinscribiría las divisiones racial-étnicas a fin de anticiparse a la posibilidad de un «peligroso» pacto liberal populista, conteniendo la expansión del alfabetismo y el sufragio entre las «turbas electorales» de Montes. En esta utopía neocolonial rival, Bolivia seguiría un curso medio entre los extremos de la asimilación y el exterminio racial, entre la inclusión y la exclusión de los indios. Haría esto transfigurando los virtuosos indios prepolíticos en protegidos de una clase señorial ilustrada de civilizadores ilustrados del estado modernizador, y expulsando a los sujetos políticos subalternos (cholicados) de la esfera política nacional. Así, la emergente antítesis indio/cholo borraba la larga y profunda historia boliviana de tradiciones indígenas de lucha y adaptación políticas, litigiosas y discursivas, bajo el régimen colonial republicano; además, argumentaba a favor de una soberanía, alfabetismo, política y movilidad político-étnica populares severamente restringidas. Los cholos barbarizantes — y a fuera a través de la teoría racial o la historiografía antirrepublicana — eran algo intrínseco a los anhelos oligárquicos del orden y la jerarquía racial, acordes con la modernidad boliviana.
- 30 Al igual que la mayor parte de estos proyectos, la vanguardia boliviana de la modernidad neocolonial evidentemente tenía en mente una agenda multifacética de represión política, control social y reforma moral. Pero a juzgar por Arguedas y Tamayo, ella no coincidía en el lugar y los agentes de la propuesta renovación cultural de Bolivia. Arguedas privilegiaba al sector señorial, en tanto que Tamayo reclamaba un ambicioso proyecto estatal de educación nacionalizada. Era claro que el gobernante Partido Liberal no estaba dispuesto a dejar la cuestión india librada al capricho de los hacendados, y que cada vez más veía la educación como la clave del control social y la reforma moral. Entre 1910 y 1920, los decisores de políticas [*policy makers*] y los intelectuales del gobierno debatieron la naturaleza y los fines de la educación rural (esto es indígena) en Bolivia. Tamayo había convertido la pedagogía en un espacio simbólico de nacionalismos competidores. Gradualmente, su campaña en contra de una pedagogía universal sin sesgo racial se fue imponiendo. En 1920, el Ministerio de

Educación comenzó a preparar un currículo no académico para las escuelas indígenas bolivianas (GOTKOWITZ 1991; LARSON 1998a, 2000; STEPHENSON 1999:111-57). Se consideró que, para la mayoría indígena, saber leer y escribir era algo inútil e inapropiado. Hubo otros aspectos igualmente divisivos de la modernidad neocolonial que merecen más estudios, pues ella requería de un ataque en todos los frentes. Los civilizadores criollos, no importa su color partidario, necesitaban responder a las necesidades estructurales del incipiente orden capitalista. Ellos necesitaban convertir un campesinado y una plebe díscolos en trabajadores, soldados y contribuyentes fiscales disciplinados; imponer el control municipal sobre el espacio público y las invasoras economías populares; librar la nación — y sobre todo a las ciudades — de la superstición, el crimen y los vicios; y extender el control sobre las formas de organización familiar, las prácticas sexuales, y la instrucción moral y de higiene. A través de estos diversos medios, el Estado modernizador vigilaría las fronteras sociales de la raza y la clase, modernizaría la vida social y aseguraría mejor el poder y la autoridad de la élite en momentos de un flujo y cambio terribles.

- 31 Así, entre 1900 y 1920, los intelectuales y políticos paceños pasaron a ser agentes cruciales para la formación de un proyecto representativo de la identidad racial y nacional. No solamente construyeron un discurso semioficial de modernidad poscolonial, específicamente adaptado al intratable «problema cholo» de Bolivia y a los legados percibidos del republicanismo anárquico y el individualismo desenfrenado. También se dieron permiso a sí mismos para interpretar y mediar las relaciones interétnicas entre los indígenas, el Estado y la sociedad civil, además de prescribir políticas de protección, moralización y control del indio. De este modo esperaban marginar a los tradicionales intermediarios subalternos o de las capas medias, que seguían presentando las demandas de los ayllus y mediando las relaciones culturales. En tiempos de crisis, estas autoridades indígenas, activistas e intelectuales eran etiquetados por políticos, periodistas y escritores como «indios rebeldes» y, posteriormente, como «subversivos comunistas». Pero en el contexto de unas amplias transformaciones estructurales en el campo y momentos de intensa tensión política dentro del bando liberal-oligárquico, los civilizadores blancos utilizaron al cholaje para condenar las formas plebeyas de clase baja y proscribir a los agitadores políticos perennes como los «tinterillos» y los «traficantes en política» (PÉREZ VELASCO 1928: 62-72).
- 32 Entonces, a través de sus autoatribuidas autoridad cultural y modernidad imaginada, la vanguardia criolla avanzó bastante hacia la censura de la creciente red de autoridades e intermediarios locales y étnicos, quienes venían montando sus propios proyectos políticos discursivos *desde abajo* para hacer frente o cuestionar los discursos y prácticas políticos liberal-oligárquicos. No menos importante, sus categorías taxonómicas sí forzaban la variedad, complejidad e historicidad de las culturas indígenas/populares rurales y urbanas, así como el derecho de campesinos y cholos a representarse a sí mismos en la Bolivia de comienzos del siglo xx. Gracias a recientes estudios sobre la política y la cultura indígena efectuados por investigadores bolivianos, contamos ahora con una rica historiografía sobre la política indígena y popular, en toda su diversidad y complejidad.⁸ Dichos estudios se ocupan de temas tales como las luchas legales y discursivas en curso de los comuneros por recuperar o defender sus tierras comunales, y la emergente red nacional de caciques apoderados que exigían derechos sobre la tierra, el alfabetismo y la ciudadanía, así como las intensificadas luchas municipales

libradas en el centro de La Paz y Cochabamba en torno al derecho de las placentas del mercado y las dueñas de picanterías a efectuar sus actividades de subsistencia cotidiana en las calles de la ciudad.⁹ Es precisamente en el contexto de este paisaje político étnicamente plural y tumultuoso, que debemos preguntarnos acerca de las implicaciones políticas más profundas que los discursos raciales protoindigenistas tuvieron en la conformación de una cultura política excluyente en Bolivia, a comienzos del siglo xx.

NOTAS

1. Para el concepto de «formación racial» véase OMI y WINANT 1994: 48-76.
2. Sin embargo, para el caso boliviano Florencia Mallon (1992) correctamente traza la fuerte distinción regional entre las sierras de La Paz, donde el «modelo unificador y mestizo de hegemonía» jamás prendió, y los valles de Cochabamba, en donde los procesos históricos distintivos arrojaron significados y usos positivos del mestizaje para los fines de la construcción de identidades regionales y nacionales; para la política y los discursos de identidades raciales, étnicas, de clase y regionales en la historia y la historiografía bolivianas véase LARSON 1998b: 322-47.
3. «Raza India» va aquí con mayúsculas para denotar la terminología racial usada por los intelectuales bolivianos de comienzos del siglo xx.
4. Véase también el reciente libro de Marta Irurizqui. 'A bala, piedra y palo'... (2000).
5. Véase en particular Paredes 1911 [1907]: 1-7, 194-204; PAREDES 1965 [1914]: 177-93; para la relación entre raza y «psicología de las masas» en el pensamiento conservador francés véase NYE 1975.
6. Muchos trabajos en el campo de los estudios culturales se han dedicado a la interacción figurativa del Yo y la otredad, la autonomía y la diferencia, dentro del ámbito cultural de la construcción nacional, específicamente en proyectos nacionales poscoloniales; no obstante, véase en particular la breve y lúcida revisión de CHATTERJEE 1993: 3-13.
7. Una nueva bibliografía histórica sobre los disputados discursos criollo e indígena del nacionalismo y la modernidad en los Andes inspiraron este artículo. Estoy específicamente en deuda con MALLON 1995; MÉNDEZ 1993; MURATORIO 1994; THURNER 1997 y URBANO 1991; véanse también los nuevos y espléndidos estudios de la construcción de las razas en el Perú moderno de POOLE 1997, y DE LA CADENA 2000. Para una reciente síntesis interpretativa de los proyectos decimonónicos andinos de construcción racial y nacional, véase mi estudio «Highland Andean Peasants» (1999).
8. Véase, por ejemplo. CONDORI y TICONA 1992; CHOQUE 1992b y MAMANI CONDORI 1991.
9. Véase sobre todo CHOQUE 1992b; GOTKOWITZ 1998: cap. 2; MAMANI CONDORI 1991: 55-96; RIVERA 1991: 603-52.

Tercera parte. Lo local, lo periférico y la red. Redefiniendo las fronteras de la representación popular en el espacio público

Introducción a la tercera parte

- 1 Hasta hace poco era común imaginar que la formación de los Estados-nación en América Latina avanzaba desde el centro hacia la periferia. Las clases dominantes, las élites políticas y los intelectuales eran pintados enzarzados en una lucha en torno al diseño de las instituciones, los procedimientos administrativos y los mecanismos de control social que habrían de abarcar todo el territorio nacional. Desde esta perspectiva, los contornos geográficos y socio-étnicos de la nación eran claros desde el principio, y todo lo sucedido durante los siglos de formación del Estado-nación simplemente rellenó este marco preexistente. Semejante visión inevitablemente privilegiaba los debates políticos de la capital y entre las élites nacionales. Incluso cuando se tenía en cuenta a los conflictos con clases populares tales como el campesinado y los trabajadores, se tendía a verlos desde una perspectiva nacional. En la región andina, esta imagen centralista de la formación del Estado-nación ha predominado más en Perú y — por razones obvias— menos en Colombia. Pero incluso en el caso de esta república norandina, las fuerzas centrífugas de los distintos centros regionales de poder a menudo han sido naturalizadas como elementos constitutivos de un Estado nacional que contaba con al menos unas características esenciales que no cambiaban (por ejemplo, ser una nación andina blanca/mestiza, como Aline Helge demostrase ya).
- 2 Los cuatro capítulos de esta sección ayudan a dar una imagen más local y descentrada de los conflictos y negociaciones a través de los cuales se construyeron las redes del poder, las instituciones y las opiniones que subyacían a la construcción del Estado y la nación. Si bien nadie niega el papel crucial que las estructuras y los proyectos del Estado central, dominado por la élite, obviamente tuvieron en tales procesos, dichos papeles resaltan los distintos significados, representaciones y proyectos del cuerpo político que podían surgir en los ámbitos local y regional. Ellos demuestran, para distintos entornos y dimensiones sociales y étnicas de la actividad pública, que las nociones del buen gobierno, las redes de lazos sociales y políticos, a la par que la formación de opinión que surgía localmente, podían diferir notablemente de sus contrapartes promovidas desde el centro por las élites nacionales. Lo que está en juego aquí es el grado en que las disputas locales en torno al poder, los recursos y la representación interactuaban con — e influían a— los procesos de formación del Estado a escala nacional, así como los mecanismos a través de los cuales lo hacían.

- 3 Encontrar respuestas convincentes y metodologías de investigación adecuadas para este punto, viene a ser uno de los desafíos más importantes a que hoy en día se enfrentan los investigadores de avanzada de las culturas políticas latinoamericanas. Ello conlleva precisar los espacios de transmisión, los lazos organizativos, los rituales, los mediadores y los medios de comunicación a través de los cuales distintos grupos locales interactuaban con las instituciones, autoridades y personas influyentes en el ámbito regional o nacional. La importancia de algunos de los tejidos conectores que unían a los actores de las esferas políticas locales y supralocales ha disminuido en el transcurso de los dos siglos nucleares del proceso de formación de los Estados-nación andinos, en tanto que otros han mantenido su potencia y otros nuevos han aparecido. Los caciques y sacerdotes, por ejemplo, pertenecen al primer grupo, en tanto que los dirigentes sindicales, profesores de colegio, periodistas y tal vez los oficiales militares conforman al último de los grupos nombrados. De igual modo, puede argumentarse que las festividades religiosas han perdido importancia, en tanto que los rituales cívicos — desde los desfiles del día de la independencia, a las concentraciones electorales y las manifestaciones populares — han asumido un papel creciente en la conexión de las visiones políticas locales y nacional. Además, distintos tipos de «tejidos conectares» entre lo local y lo nacional tuvieron implicaciones diferentes para la construcción de culturas políticas, en el transcurso de las prolongadas fases de formación del Estado-nación. Era probable que los caciques, gamonales y jefes partidarios o sindicales fortalecieran los filamentos jerárquicos y de clientelaje que vinculaban a los grupos locales con las autoridades e instituciones regionales y nacionales. Las asociaciones de base de diverso tipo — desde las comunidades rurales a las sociedades de auxilios mutuos y de mujeres — podían construir lazos más horizontales y semejantes a redes en los ámbitos regionales y nacional a través de una gran variedad de canales de comunicación. Los tejidos conectivos verticales y horizontales coexistían lado a lado y no había ningún desarrollo automático ni lineal del uno al otro.
- 4 Por cierto que la conexión entre lo local y lo nacional siempre dependió de las condiciones materiales a través de las cuales podían tener lugar las comunicaciones: caballo, ferrocarril, automóvil, cartas, telégrafo, imprenta y medios electrónicos, para no mencionar sino a unos cuantos. Sin embargo, dentro de este cambiante marco material de las comunicaciones, los momentos de crisis permitían a los grupos locales reevaluar y reconfigurar la naturaleza así como la intensidad de sus lazos ambiguos y maleables, con actores e instituciones políticos supralocales. Esto podía llevar al rechazo o a la renegociación de lazos con los mediadores de una vieja reinterpretación de los antiguos pactos, o el diseño de otros nuevos. Los siguientes cuatro capítulos exploran esta maleabilidad de los vínculos entre los grupos locales y los actores políticos en los ámbitos regional o estatal, y sugieren cómo los grupos locales — sobre todo los subalternos — llevan distintos significados del bien común, la opinión pública y la misma nación a las esferas políticas supralocales.
- 5 Sergio Serulnikov presenta una interpretación político-cultural sugerente de cómo distintas constelaciones locales de poder, estructura social e imaginarios políticos configuraron diferentes modos de insurrección en el transcurso de la Gran Rebelión de finales de la década de 1770 y comienzos del decenio de 1780 en los Andes del Sur, con masivas consecuencias para las estructuras políticas regionales más amplias. En contraste con la bibliografía anterior, Serulnikov describe las insurrecciones como unas experiencias de empoderamiento político y cultural; asimismo, enfatiza las

continuidades ideológicas entre unos proyectos no revolucionarios de larga data y las posturas más radicales y revolucionarias de los insurgentes durante el climax de las insurrecciones. En el norte de Potosí, dicha radicalización se produjo a través de procesos de disputas en torno a los antiguos derechos reclamados por los ayllus. En la región de La Paz, los viejos mediadores (los caciques) perdieron poder en las comunidades y la insurgencia se radicalizó bajo jefes no tradicionales que subrayaban las divisiones étnico/raciales del tardío ordenamiento colonial.

- 6 Mary Roldán demuestra, para la Antioquia de mediados del siglo xx, cómo el discurso y el programa del populista progresista Jorge Eliécer Gaitán fueron entendidos de modos sumamente diferentes por los distintos electorados de su Partido Liberal. En el contexto de una violencia política creciente y de la ruptura del tradicional gobierno bipartidista y elitista del departamento, esto contribuyó a que se reconfiguraran las alianzas y las constelaciones del poder dentro del Partido Liberal de Antioquia. A medida que los jefes liberales de clase media y alta abandonaban la dirigencia del partido en Medellín durante el climax de la violencia, los liberales de la clase obrera pusieron en efecto una versión gaitanista más revolucionaria de la estrategia y las prácticas del partido. Esta crisis de la cultura política regional de Antioquia y nacional de Colombia, asimismo llevó a un rearrreglo de los vínculos de patronazgo, con lo cual los liberales alienados de clase obrera de Medellín y los distritos mineros periféricos del departamento dejaron de lado a las autoridades departamentales, prefiriendo más bien los vínculos más directos con Bogotá.
- 7 La exploración que Nils Jacobsen efectúa de la formación de opiniones públicas en el Perú de finales del siglo xix sugiere que la noción liberal y tocquevilliana de una separación clara entre los canales de comunicación «modernos», que fomentan la deliberación racional de los ciudadanos, y las esferas de opinión «tradicionales», fundadas sobre la costumbre y las jerarquías sociales, no resulta muy útil para descifrar las esferas públicas andinas poscoloniales. Los medios modernos de formación de opinión, como los medios impresos y las asociaciones, tendían a ser controlados por las élites y asumían una misión centralizadora y civilizadora para someter diversos grupos sociales, regionales y étnicos a una visión particular de la nación, dominada por la élite. Había, además, muchas superposiciones entre las esferas de opinión pública «moderna» y «tradicional». Y era precisamente en estos espacios superpuestos donde los grupos localizados populares — a menudo analfabetos— podían interactuar con la opinión pública a escala nacional.
- 8 Clark estudia la cultura política de la población indígena de la Sierra ecuatoriana durante la primera mitad del siglo xx a través de sus reclamos y exigencias al Estado, de la forma en que ganaron legitimidad y cómo cambiaron a través del tiempo. Al respecto, ubica dos coyunturas: el período liberal entre 1895 y 1925, seguido por el de la crisis política y económica de las décadas de 1930 y 1940. Durante el período liberal, el Estado llevó a cabo una política centralista y antigamonal con el objeto de controlar a los poderes locales de la sierra. Para ello asumió el rol de protector de la población indígena promulgando una serie de leyes que los protegían de los abusos laborales. Pero la aplicación efectiva de estas leyes se debió a la iniciativa de los indios que apropiándose del discurso del Estado apelaron a su protección frente a los reiterados abusos de las autoridades locales. El Estado, por su parte, respondió insistiendo el cumplimiento de las leyes a sus funcionarios locales. En la coyuntura de crisis política y económica de 1930 y 1940 surgieron nuevos conflictos en las haciendas, así como

nuevas formas de organización campesina influidas por sus vínculos con los partidos socialista y comunista (Federación Ecuatoriana de Indios). Así, utilizando el caso de la hacienda Tolóntag, Clark muestra cómo los campesinos se apropiaron, en compensación a las deudas salariales, de parte de las haciendas, además de que se aprovecharon del discurso populista del presidente Velasco para sus fines. Para la década de 1940, exigieron que dentro de las haciendas se establezcan escuelas, capillas, canchas de fútbol con el objeto de «progresar» y «servir mejor a la nación». Asimismo, en sus solicitudes, se dirigen no como trabajadores sino como la «parcialidad indígena de la hacienda de Tolóntag». Al poco tiempo, alcanzaron el estatus legal de comuna a pesar de ubicarse dentro de una hacienda, adquiriendo mayor autonomía. A diferencia de los campesinos de Tolóntag, los de Pesillo y otras haciendas de Cayambe destacaron

La imaginación política andina en el siglo XVIII

Sergio Serulnikov

- 1 Este ensayo explora las prácticas y conciencia políticas andinas durante la era de las grandes rebeliones indígenas de comienzos de la década de 1780. Deseo seguir tres líneas generales de análisis que creo pueden contribuir a nuestra comprensión de este evento clave en la historia de la región. La primera sección presenta un panorama comparativo de los focos regionales de insurgencia, centrándose en cómo los dispares modos de articulación de los pueblos nativos con la sociedad colonial afectaron las prácticas insurreccionales. Nos concentraremos en los movimientos liderados por Túpac Amaru y Tomás Catari en el Cuzco y la provincia de Chayanta, respectivamente, debido a que fue en estas zonas donde surgieron, de manera autónoma, los primeros desafíos abiertos al orden colonial. Los otros dos grandes escenarios de rebelión de masas, La Paz y Oruro, se mencionaran para subrayar los contrastes y similitudes entre los distintos alzamientos anticoloniales.
- 2 El segundo tópico son los orígenes del fenómeno insurreccional. Argumentamos al respecto que las raíces del levantamiento andino deben buscarse en un prolongado proceso de reafirmación de los valores culturales y capacidad de movilización política de los pueblos indígenas. La insurgencia de fines del siglo XVII no debiera ser vista como una reacción defensiva frente a la agudización de las presiones coloniales; representó más bien la expresión de un momento histórico de extraordinaria fortaleza de las tradiciones y los modos de acción colectiva andinos. Por otro lado, la emergencia y expansión de la rebelión no dependió de la elaboración de programas revolucionarios. Muchas de las concepciones políticas de los insurgentes fueron tradicionales y sirvieron como base de alianzas de distinto tipo con otros sectores de la sociedad colonial. Lo que convirtió estas ideas en vehículos de expectativas y violencia anticoloniales fue una gradual subversión, antes y durante el levantamiento, de las jerarquías sociales y simbólicas inherentes al colonialismo europeo.
- 3 El trabajo, por último, indaga la vinculación entre las revueltas comunales y las rebeliones en gran escala. Se sostiene que existieron definidas continuidades ideológicas entre conflictos revolucionarios y no revolucionarios. El parroquialismo no

fue un rasgo necesario, o aun frecuente, de las rutinas locales de protesta. Las características del sistema de gobierno español, así como la organización social de las comunidades rurales andinas, hicieron que las protestas indígenas a menudo conllevaran demandas radicales de cambio. Dada la naturaleza del dominio hispano, incluso cuando las acciones colectivas se desarrollaron en el ámbito local, los pueblos nativos debieron confrontar mecanismos generales de explotación colonial y hacer frente a diversas instancias de la administración americana. Fueron estas historias políticas locales las que en buena medida determinaron la forma y el significado de la participación indígena en la insurrección panandina.

Las rebeliones andinas en una perspectiva comparativa

- 4 La ola de agitación rural de comienzo de la década de 1780, una coyuntura insurreccional cuya escala y radicalización no tiene parangón con ningún otro episodio en la historia de los Andes, adoptó formas disímiles en cada uno de los tres centros principales de actividad rebelde: Cuzco, Chayanta y La Paz.¹ En los últimos años, la historiografía andina ha coincidido en señalar las deficiencias de interpretaciones previas que proponían una imagen Cuzco-céntrica de este suceso. Aunque Túpac Amaru eventualmente se convirtió en el símbolo más reconocible de la insurgencia en los Andes, no se trató de un movimiento homogéneo sino más bien de la conjunción de varios levantamientos con una historia y dinámica propias. Las concepciones anticoloniales mostraron variaciones regionales significativas tanto en su contenido ideológico como en el proceso que condujo a su difusión y consolidación.
- 5 En el área del Cuzco, la relación entre la sociedad indígena y la sociedad colonial presentaba dos rasgos distintivos. El primero de ellos era la creciente visibilidad de las imágenes de los Incas y los motivos culturales andinos en las expresiones artísticas populares y de élite, así como en las ceremonias públicas en las cuales la mayoría de los grupos sociales cuzqueños, indígenas y no-indígenas, participaban como actores o espectadores. El Estado colonial contribuyó de manera decisiva a mantener vigentes las memorias del pasado precolonial, al seguir concediendo privilegios a la aristocracia india o al permitir que la “tradición incaica” fuera enseñada en los colegios de caciques — como el de San Francisco de Borja del Cuzco, cuyos muros estaban cubiertos en el siglo XVIII con imágenes de los incas (FLORES-GALINDO 1987; Rowe 1954).² En segundo lugar, la aristocracia indígena tenía un elevado estatus social tanto entre las comunidades campesinas como entre los criollos cuzqueños. La celebración conjunta de los legados precolombinos formaba parte, en verdad, de un patrón más amplio de interacción cultural y económica entre la nobleza nativa y los grupos criollos. La mayoría de los señores andinos eran mestizos, bilingües, sabían leer y escribir y habían forjado firmes redes sociales y de parentesco con las élites regionales. Algunos caciques poseían haciendas y minas y participaban como socios, más que como agentes, en empresas comerciales y financieras con funcionarios y empresarios hispanos (FLORES-GALINDO 1987:137-142; O'PHELAN 1986: 53-72). Varias prestigiosas familias de la nobleza cuzqueña lograron incluso que algunos de sus integrantes ingresaran al sacerdocio (O'PHELAN 1995: 47-68). Al mismo tiempo, en marcado contraste con el resto del área andina, los descendientes de antiguos linajes nobles conservaron el control de la mayoría de los cacicazgos nativos. También en contraposición con lo sucedido en otras

regiones durante este período, su autoridad no pareció ser severamente cuestionada por los indios del común, a juzgar al menos por la escasa frecuencia de litigios judiciales y protestas colectivas en su contra (STAVIG 1999: 229-33). En conjunto, la nobleza indígena gozó durante los años previos al levantamiento tupamarista de un prestigio social desconocido en otras partes de los Andes.

- 6 La ideología del movimiento de Túpac Amaru reflejó las tensiones y ambigüedades que subyacían en el reconocimiento público del pasado incaico y la plena integración de la nobleza indígena en la sociedad cuzqueña, tensiones que sin duda emanaban de la dinámica misma del proyecto colonial español. Por un lado, la noción de la restauración incaica —uno de los motivos ideológicos centrales de la insurrección tupamarista— estaba imbuida de creencias milenaristas y mesiánicas, incluyendo visiones cíclicas de la historia, profecías que anunciaban inminentes cataclismos cosmológicos y sociales, así como de mitos acerca de la resurrección del último Inca (CAMPBELL 1987:110-139; FLORES-GALINDO 1987:127-157; HIDALGO 1983:117-138; SZEMINSKI 1984). Sin embargo, Túpac Amaru pudo asimismo traducir sus aspiraciones políticas en el lenguaje del antiguo «pactismo» hispano, esto es la reconstitución de la relación equilibrada entre el rey y las comunidades políticas o reinos que conformaban la monarquía.³ Es materia de debate si esta concepción tradicional, en cierto sentido conservadora, expresaba un deseo genuino de redefinir los términos del pacto colonial o, en última instancia, un afán de terminar con el mismo. En cualquier caso, Túpac Amaru no definió aquella comunidad política cuyos lazos con la monarquía hispana debían ser reestructurados como meramente indígena, sino como una entidad plural conformada por diversos grupos sociales americanos. Esta apelación conjunta a los pueblos indígenas y a la población blanca nacida en el Perú, como ha sido enfatizado recientemente, apunta tal vez a la incipiente formación de una identidad colectiva protonacional.⁴ Aunque no guarda relación con los posteriores conceptos liberales de nación, las concepciones políticas de la dirigencia tupamarista sugieren que las élites andinas y criollas habían desarrollado un sentido de identidad como americanos que excedía su mera identificación como integrantes de la República de Españoles o la República de Indios.⁵
- 7 No hay duda de que el absolutismo borbónico contribuyó a subsumir los potenciales antagonismos raciales a una pugna más amplia entre proyectos imperiales e intereses locales. La renovada presión fiscal, la creación de nuevos monopolios estatales y la sistemática discriminación de los criollos de los cargos en el Estado — en suma, las políticas de la Corona borbónica para transformar los reinos americanos en posesiones coloniales plenas— dio a diferentes sectores de la sociedad cuzqueña un motivo común de resentimiento y, por un breve lapso al menos, también la ilusión de un destino común (FISHER, KUETHE y MCFARLANE 1990; O'PHELAN 1988: 175-294). Ello no significa, por cierto, que las élites andinas e hispanas en el Cuzco comprendieran del mismo modo los objetivos del levantamiento: las primeras esperaban seguramente que los habitantes no-indígenas del Perú aceptaran el nuevo equilibrio de poder emergido del renacimiento político incaico; las segundas confiaban en poder manipular el descontento indígena para detener el programa de reformas imperiales en marcha. Con todo, el espontáneo, si bien breve, respaldo de grupos criollos a un alzamiento social de semejante magnitud sugiere que la apelación explícita o tácita de Túpac Amaru al legado incaico era un lenguaje que en principio podían comprender y compartir. De hecho, tanto criollos como mestizos ocuparon al comienzo los cargos superiores del

mando insurgente y la revuelta inicialmente ganó la simpatía de numerosos miembros del clero (CAMPBELL 1981: 3-49; O'PHELAN 1988: 268).⁶

- 8 La ambivalencia ideológica que caracterizó el discurso tupamarista y la relación entre las élites indígenas y criollas permeó asimismo las relaciones entre campesinos y caciques. La ascendencia de los señores andinos sobre los miembros de sus comunidades pareció sobrevivir el completo colapso de las instituciones locales de gobierno: a diferencia de otros centros de actividad rebelde, los pueblos en la zona del Cuzco tendieron a acatar la decisión de sus jefes étnicos, ya fuera para respaldar u oponerse a la insurrección en marcha. Pero aquellos comuneros que se unieron al levantamiento entendieron su participación en forma muy distinta que la aristocracia nativa. Las masas indígenas vieron la rebelión como una oportunidad para remediar agravios económicos de vieja data en contra de los funcionarios coloniales, las haciendas, obrajes y las élites blancas en general. La movilización colectiva se estructuró siguiendo las tradicionales jerarquías comunales, pero desde el punto de vista de los pobladores rurales la distinción entre europeos y criollos carecía de sentido.
- 9 En la provincia colonial de Chayanta (una vasta región en el distrito de la audiencia de Charcas conocida hoy como el Norte de Potosí), encontramos una dinámica distinta en función del papel de los caciques, las implicaciones de las políticas estatales, el proceso de radicalización política y el significado de las expectativas neoincas. El principal motivo de disputa durante el proceso que llevó al estallido de la violencia colectiva fue el control de los cacicazgos nativos. Fueron los frecuentes y extendidos conflictos en torno a la ilegitimidad de las autoridades étnicas, pertenecieran éstas a linajes nobles o hubieran sido designadas de manera discrecional por los corregidores, los que encendieron la mecha de la insurrección. Lo que estaba en juego en estos persistentes enfrentamientos eran cuestiones tan decisivas para la supervivencia de los pueblos andinos como las normas que debían regir la distribución de los recursos agrarios y las exacciones coloniales entre los indios del común, los derechos de autogobierno y la articulación de las comunidades con el Estado y los mercados regionales. Como no podía ser de otra manera, las protestas contra los caciques se trasladaron a los funcionarios españoles y grupos locales de poder que los respaldaban. El movimiento, por tanto, fue mucho menos jerárquico, más igualitario y organizado desde de la base que en el Cuzco.⁷
- 10 Puesto que las luchas sociales giraron alrededor de los modos acostumbrados de explotación ejercidos por las autoridades rurales — no sólo los caciques sino también los corregidores y curas—, las políticas borbónicas constituyeron menos un objeto de descontento que un recurso político que las comunidades indígenas pudieron manipular para su propio beneficio. La lucha de la administración imperial absolutista contra la corrupción, la defraudación tributaria, las excesivas cargas eclesiásticas y, en términos generales, el poder discrecional de los magistrados coloniales en el mundo andino dotó a los campesinos norpotosinos de una eficaz arma de resistencia. Paulatinamente el lenguaje de disenso pasó de la implementación de los privilegios corporativos de los pueblos y la apropiada administración de la justicia en las aldeas rurales, a una completa redefinición de los vínculos entre el rey, las autoridades regionales y las comunidades indígenas. Esta redefinición de la dominación colonial, la cual recuerda arraigadas concepciones sobre las relaciones ideales entre los ayllus y el Estado que Tristan Platt definió como un «pacto de reciprocidad», constituyó la versión norpotosina de la utopía andina (PLATT 1982: 20-21). En la medida que implicaba el

desmantelamiento de mecanismos pluriseculares de subordinación económica y política, resultó ser tan radical como cualquier otra utopía. Aquí, la distinción entre criollos y españoles peninsulares estuvo ausente por igual de las preocupaciones de los líderes insurgentes como de los comuneros. Los conflictos expresaron un antagonismo entre los ayllus andinos y los grupos de poder rural; no entre los intereses locales y las políticas imperiales, como en el caso de Cuzco.

- 11 Dado que las representaciones culturales y los rituales que evocaban las tradiciones imperiales precolombinas no ocupaban un lugar de importancia en la vida de las comunidades de la provincia de Chayanta (las identidades étnicas se basaban en deidades y cultos locales), la formación de una conciencia insurgente siguió vías distintas de la del sur peruano. Esto es, las comunidades cuzqueñas disponían de un medio de identidad colectiva — las memorias y los símbolos del incario— que las comunidades altoperuanas no poseían. El surgimiento de redes de cooperación entre diversos grupos étnicos y la adopción de un lenguaje común de derechos políticos y reivindicaciones socioeconómicas fue, por tanto, el producto mismo de prolongados y complejos procesos de enfrentamiento con los poderes coloniales. La conformación de estos vínculos expresó la emergencia de una conciencia política radical. Los modos de difusión de ambos movimientos insurgentes resumen bien este contraste. La rebelión en la zona del Cuzco se inició como una conspiración, un acto de violencia insurreccional que sorprendió por completo a las autoridades: la captura y la ejecución pública del corregidor de Tinta por parte de un supuesto descendiente del último Inca. Aunque Túpac Amaru sostuvo seguir las instrucciones del rey de purgar el reino de gobernantes corruptos, la naturaleza sediciosa de este acto no debe haberle pasado desapercibida a nadie (CAMPBELL 1987: 120-124; STAVIG 1999: 208; SZEMINSKI 1987: 171-174). Los levantamientos campesinos se sucedieron luego. El mecanismo general de expansión del movimiento consistió en la marcha militar de las fuerzas de Túpac Amaru y, sobre todo, en el establecimiento de contactos en las áreas rurales a fin de instigar el alzamiento en los pueblos (FLORES-GALINDO 1987: 146). La movilización colectiva en el Norte de Potosí siguió la dirección opuesta: el anticolonialismo derivó de un proceso gradual de enfrentamiento. La violencia colectiva se fue radicalizando y expandiendo de forma progresiva y cada pugna abierta entre autoridades e indios fue prevista y anticipada por todos. Para los pueblos indígenas del Cuzco la completa impugnación del régimen colonial constituyó el punto de partida del levantamiento; para sus pares en Chayanta, el de llegada.
- 12 Debe señalarse, por último, que la adhesión de las comunidades norpotosinas a Túpac Amaru a finales de 1780 tuvo poco que ver con la reestructuración de las relaciones entre la monarquía hispana y el reino del Perú; significó más bien la adopción de una fuente alternativa de soberanía. Para cuando las noticias de la insurrección tupamarista llegaron a Chayanta, las autoridades coloniales ya habían perdido todo control sobre las aldeas rurales y la agitación social se estaba comenzado a expandir a las provincias aledañas. Túpac Amaru ocupó el vacío de poder dejado por la profunda crisis de legitimidad del gobierno español. Mientras que en el caso del movimiento de Cuzco las tensiones internas yacían en la diversidad de perspectivas y expectativas de sus participantes — la nobleza nativa, los criollos y las masas campesinas —, en el Norte de Potosí las ambigüedades ideológicas derivaron de la extraordinaria trayectoria del conflicto. La adhesión a proyectos nativistas panandinos coexistió de manera dificultosa con los muchos más modestos objetivos iniciales de la protesta. Estas tensiones se plasmaron en un liderazgo dividido y débil, al igual que en la falta de

unanimidad acerca de las metas del levantamiento. Nicolás Catari, por ejemplo, a pesar de haber comandado ataques armados contra aquellos responsables de la muerte de su hermano Tomás, se rehusó a tomar parte en el cerco de la ciudad de La Plata en febrero de 1781, argumentando «[...] que no podía ni quería juntarle [gente para el cerco], porque él tenía mujer, hijo y rey a quien le pagaba sus tributos diecinueve años».⁸ Dámaso Catari, el líder del asalto a la ciudad, no dudó en proclamar su lealtad a Túpac Amaru y su deseo de «beber chicha en las calaveras» de los españoles; sostuvo no obstante que si las peticiones de su hermano Tomás hubiesen sido atendidas desde el principio, «[...] no estaría sindicado de rebelde y tumultante, ni perseguido de sus émulos, hasta acabar infelizmente con su vida, dejándoles por herencia a sus hermanos estas desgracias».⁹

- 13 El caso de La Paz presenta diversos contrastes con sus contrapartes en Chayanta y Cuzco. En primer lugar, la rebelión encabezada por Túpac Catari no fue el resultado de un proceso autónomo de movilización colectiva, fuera éste una conspiración devenida en levantamiento masivo (Cuzco) o un proceso gradual de radicalización (Norte de Potosí). Surgió en el contexto de una abierta agitación revolucionaria tanto al sur como al norte del lago Titicaca. Las actividades insurgentes se iniciaron a finales de febrero de 1781, cuando la movilización de masas ya estaba bien avanzada en Cuzco, Charcas y Oruro. Esto no significa, sin embargo, que la región de La Paz hubiera estado al margen de la ola de protestas y revueltas indígenas anteriores a la crisis de 1780. Por el contrario, las comunidades aimaras de las provincias del altiplano paceño tuvieron una historia de violencia colectiva, en particular en contra de los corregidores (dos de ellos fueron muertos en Pacajes y Sicasica a comienzos de la década de 1770), los caciques ilegítimos y el reparto de mercancías, sin paralelo en el contexto del área andina. La misma ciudad de La Paz fue el escenario de una de las más notorias revueltas fiscales en contra del establecimiento de una aduana para el cobro de la alcabala.
- 14 Como veremos luego, esta experiencia de enfrentamiento y las ideas igualitarias que la informaron explican en buena medida el significado distintivo que los campesinos de La Paz atribuyeron al levantamiento panandino. Desde sus inicios, el movimiento adoptó inequívocas connotaciones raciales. No hubo ilusión alguna con respecto a la posibilidad de trabar alianzas con criollos y otros grupos sociales para oponerse a las políticas imperiales, como en el Cuzco, o de restablecer un ideal pacto de reciprocidad entre los ayllus y Estado que pusiera fin a los abusos de las élites locales, como en Chayanta. Por otro lado, a diferencia del levantamiento tupamarista, la organización y liderazgo del movimiento no se ajustó a la tradicional estructura de poder de las comunidades andinas; tampoco adoptó el carácter informal y fluido — una protesta social devenida en guerra anticolonial— del alzamiento en Charcas. A pesar de que al igual que en el Norte de Potosí los caciques no participaron en la organización de las fuerzas rebeldes (contaron más bien entre sus principales víctimas), el liderazgo paceño tuvo un marcado estilo militar, por lo menos en la cima. Túpac Catari y sus asistentes ejercieron un firme control sobre las tropas indígenas y tuvieron la voluntad (y el poder) de disciplinar tanto a campesinos hostiles al movimiento como a competidores por el mando rebelde, en particular los integrantes del entorno de Túpac Amaru. En contraste con las proclamas y bandos del movimiento insurgente en el Cuzco, las comunidades aimaras llevaron a cabo una guerra de castas que dejó poco espacio para futuras construcciones históricas criollas como un movimiento protonacionalista (THOMSON 1996; VALLE DE SILES 1990).

Orígenes culturales y políticos de la insurgencia

- 15 Las concepciones acerca de las relaciones entre indios y criollos, las utopías políticas y la estructura de liderazgo difirieron en cada zona de actividad rebelde. Existieron, empero, ciertas raíces comunes de insurgencia que van más allá de las conocidas tendencias socioeconómicas que afectaron al conjunto del área andina durante la segunda mitad del siglo XVIII.¹⁰ En esta sección exploraré algunas líneas de análisis que apuntan a este fenómeno. Es posible postular, en primer lugar, que el levantamiento panandino de 1780-1781 emergió de un prolongado proceso de reafirmación de los valores culturales y el poder de los pueblos nativos. Esta tendencia común presenta, como es de esperar, variantes regionales. En el caso del Cuzco, la historiografía ha demostrado el renacimiento de la cultura incaica que tuvo lugar en el siglo XVIII, el cual se puede apreciar en lienzos y pinturas murales, diseños textiles, ropa, queros, representaciones públicas, danzas o la amplia circulación de obras como los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega (FLORES-GALINDO 1987; GISBERT 1980; GUIBOVICH 1990-92: 103-20; MAZZOTTI 1998: 13-35; ROWE 1954). Para el siglo XVIII estaba de moda entre los señores andinos retratarse con la vestimenta e insignias incaicas de poder. Según el obispo del Cuzco, incluso las deidades cristianas eran vestidas con ropas incaicas durante las fiestas del Corpus Christi y del apóstol Santiago. Leon Campbell señala que «[...] desde por lo menos mediados de siglo, un activo culto de la antigüedad incaica floreció en el Cuzco, propagado tanto por los criollos, que adoptaron la vestimenta y los adornos incas, como por los caciques que exhibían orgullosamente el antiguo símbolo del dios Sol y de los incas en las ceremonias públicas» (1987: 116-7). Si bien es poco lo que sabemos de la recepción de este proceso de renovación cultural por parte de los indios del común, no hay dudas sobre su participación activa en representaciones dramáticas y celebraciones públicas, junto a miembros de la nobleza indígena y la élite blanca. Se ha sugerido, incluso, que en algunos pueblos indígenas el teatro sustituyó al ritual como el vehículo central de la identidad comunal (Flores-Galindo 1987: 69; cf. también BURGA 1988: 369-400).
- 16 Aunque se trata de un fenómeno cuyos contornos generales son bien conocidos, dos aspectos del renacimiento cultural incaico no han sido, a mi juicio, suficientemente explorados: su singularidad histórica y su conexión con el estallido de la insurgencia campesina. Podría argumentarse que durante los años que precedieron a la rebelión de Túpac Amaru la sociedad cuzqueña vivió el momento en la historia del Perú de mayor equivalencia entre la nobleza andina y la élite criolla en función del estatus social, poder económico y prestigio cultural. La afirmación de Flores-Galindo de que hacia el siglo XVIII «[...] un noble cuzqueño era considerado tan importante como un noble hispano» es quizá una hipótesis (1987: 136). Nos llama la atención, sin embargo, acerca de un fenómeno único en la evolución histórica de las relaciones interraciales en el mundo andino; un fenómeno que el cataclismo político de 1780 (y posteriormente la rebelión de Pumacahua de 1814-15) convirtieron en restos arqueológicos. En efecto, en contraste con el nacionalismo peruano criollo del siglo XIX (o las interpretaciones de historiadores criollos, en su mayoría jesuitas, de las antiguas civilizaciones mesoamericanas en el México colonial), la celebración del Tahuantinsuyu en el Cuzco pretupacamaru no aparecía como la imagen invertida del irredimible primitivismo cultural de los indígenas contemporáneos. Ni tampoco fue un discurso paternalista

promovido por sectores ajenos a la sociedad nativa, como el indigenismo peruano del siglo xx.¹¹ A diferencia de los caudillos posindependentistas como Agustín Gamarra o Andrés de Santa Cruz, que también invocaron el recuerdo de los incas, la sociedad colonial cuzqueña reconocía una continuidad tangible entre pasado y presente, una continuidad que se expresaba tanto en los valores culturales de los pobladores rurales como en la prominencia política de sus élites. A diferencia del indigenismo, el creciente prestigio y visibilidad de las tradiciones andinas estuvo encarnado por los indígenas mismos. Flores Galindo resumió bien este creciente sentido de suficiencia cultural y económica:

[...] en las artes plásticas, como en cualquier otro terreno, la cultura indígena no es menospreciada; se la respeta [...] durante el siglo XVIII se forma un núcleo de familias que, como los Betancourt y los Sahuaraura (Cuzco), Apoalaya (Jauja), Choquehuanca (Puno), se enorgullecen de remontar su genealogía a la nobleza incaica, reúnen referencias sobre sus antepasados, muestran ingeniosos escudos y pueden hacer todos esos alardes gracias a que, como los Túpac Amaru, tienen el poder económico suficiente para solventar los gastos. Entonces, el poder de la aristocracia incaica no es una dádiva de los españoles por el hecho de oficiar como autoridades provinciales, sino que deriva en parte de las fortunas que alcanzaron a formar, incursionando en el comercio (fue el caso de los Túpac Amaru) y en la conducción de propiedades agrícolas y mineras como los curacas de Acos, Acomayo o Tinta. (FLORES-GALINDO 1987: 136-7)

- 17 La segunda problemática es cómo debemos entender la relación entre este proceso histórico de reafirmación cultural y el advenimiento de proyectos políticos neoincas. Parece claro que la celebración del pasado prehispánico tenía connotaciones ideológicas ambivalentes que de ninguna manera estaban destinadas a engendrar utopías nativistas. La conmemoración de las tradiciones incaicas brindaba un tipo de narrativa histórica que apelaba por igual a sectores dispares de la sociedad colonial. El recuerdo del Tahuantinsuyu no constituía necesariamente un cuestionamiento de la legitimidad de la conquista europea, ni las dramatizaciones públicas de la captura de Atahualpa y la conquista hispana tenían que ser interpretadas como una apología de la caída de las tradiciones imperiales andinas. Debieron, más bien, haber recordado el origen mixto de la civilización surgida del encuentro colonial.¹² De hecho, la mayoría de los caciques y comunidades de la zona del Cuzco permanecieron leales a la Corona durante la rebelión. Las representaciones del pasado incaico — las ideas, mitos y rituales que han sido en ocasiones asimilados a la propagación de una utopía andina — no eran radicales per se; el hecho de que parecieran destinadas a suscitar una revolución nativista es uno de los resultados de la revolución misma.
- 18 El punto que debe subrayarse, no obstante, es que fue un arraigado sentido de orgullo cultural y prestigio social, antes que un sentido de marginación y debilidad, lo que fraguó la radicalización política de considerables sectores de la aristocracia indígena. Conforme las tradiciones culturales andinas fueron adquiriendo mayor prominencia, mayor poder simbólico, dejaron de funcionar como marcas de subalternidad. El paulatino cuestionamiento de las nociones de inferioridad racial a la postre hizo posible la concepción y difusión de utopías neoincas. Los cambios progresivos en la apreciación de la historia precolonial andina y en el lugar que las evocaciones de este pasado ocupaban en el imaginario y la vida cotidiana de la sociedad cuzqueña remiten a los orígenes *culturales* antes que *intelectuales* (cualquiera fueran los medios de transmisión — oral, escrito, dramático, ritual— de las ideas en esta sociedad) de la revolución de Túpac Amaru. La definición propuesta por Roger Chartier, a propósito de los orígenes

culturales de la Revolución Francesa, es quizá un marco general de referencia útil para pensar las transformaciones de la sociedad cuzqueña durante el siglo XVIII: un proceso que produjo «[...] cambios en las creencias y sensibilidades que harían descifrable y aceptable tan rápida y profunda destrucción del viejo orden político y social» (CHARTIER 1991: 2). Una historia cultural así concebida, una historia que vincule los sistemas culturales con los sistemas de poder y que comprenda pero que no se agote en el análisis de ciertas formaciones ideológicas (el nacionalismo inca, el horizonte mítico andino, el «legitimismo monárquico») o determinadas expresiones artísticas y rituales (el teatro público, las prácticas religiosas, la producción plástica), está en buena medida por hacerse.¹³ Pero pienso que la asombrosa presteza con la cual miles de campesinos en el sur peruano decidieron sumarse al movimiento de Túpac Amaru solamente puede entenderse en el contexto de este fenómeno histórico de cambio cultural. Por cierto, una vez más, los indios del común deben haber soñado con una sociedad igualitaria, no con un sistema imperial jerárquico; con un *pachacuti*, una inversión total del orden existente, no con una coalición con los criollos y otros grupos de poder coloniales. En cualquier caso, la insurgencia en el Cuzco parece haber estado enraizada en un proceso de fortalecimiento de las tradiciones andinas (y en el éxito económico y creciente estatus social de la nobleza indígena asociado a este proceso) antes que en las ansiedades indígenas con respecto a «[...] su capacidad para sobrevivir culturalmente» (STAVIG 1999; 235).

- 19 Estas transformaciones culturales estuvieron acompañadas por cambios igualmente significativos en las relaciones de subordinación política. El clima general de enfrentamiento creado por la multiplicación de motines populares en ciudades y aldeas rurales a lo largo de la región andina desde mediados de siglo probó la factibilidad de ataques frontales al gobierno colonial. Los movimientos antifiscales en ciudades como La Paz, Arequipa, Cochabamba y Cuzco, el levantamiento milenarista de Juan Santos Atahualpa en la sierra central, las abortadas conspiraciones en Huarochirí y Cuzco en 1750 y 1780, así como la expansión de protestas y revueltas rurales, deben haber demostrado la vulnerabilidad del dominio colonial. Ward Stavig señala con razón que aunque el gran número de protestas locales crea un espejismo estadístico, pues cada zona individual tendió a experimentar apenas unos pocos episodios de violencia política, la multiplicación de los mismos produjo «[...] un clima en el cual era más probable que se dieran las protestas violentas» (STAVIG 1999: 215). En otras palabras, la obediencia a la autoridad debió haber dejado de aparecer como algo irremediable.
- 20 La toma de conciencia de los indios acerca de su poder de movilización es particularmente visible en el caso de la provincia de Chayanta. Recientes estudios muestran que la rebelión encabezada por Tomás Catari estuvo precedida por un período de extraordinaria agitación social en cuyo transcurso las comunidades indígenas protagonizaron vigorosas protestas en contra corregidores, curas doctrineros y caciques.¹⁴ La dinámica de estos conflictos nos permite comprender por qué el Norte de Potosí se constituyó en el primer gran escenario de insurgencia en los Andes, pese a que no se registran aquí el tipo de fenómenos sociales y culturales que vimos en el Cuzco. Así, por ejemplo, apenas un año antes de que Tomás Catari iniciara sus actividades, el grupo étnico de Pocoata (vecino de la comunidad de Macha a la que pertenecía Catari) había logrado la remoción de un cacique ilegítimo nombrado por el corregidor tras más de dos años de reclamos masivos, los cuales incluyeron numerosas peticiones colectivas ante los juzgados de Potosí y Charcas, abierta desobediencia a las

autoridades rurales y demostraciones de fuerza. Como se había lamentado un cura doctrinero a comienzo de la década de 1770, en referencia a las continuas protestas indígenas para que se publicara en la provincia el nuevo arancel oficial de los derechos parroquiales, «[...] todos saben la inclinación de [los indios de Chayanta] a inquietar la paz y a sacudirse de cualquiera sujeción o pensión por justa que sea, mucho mas cuando ya han aprendido que es injusta, como lo ha demostrado la experiencia».¹⁵ Cuando en otras regiones andinas las revueltas comunales tendieron a ser reprimidas, en el Norte de Potosí los indígenas alcanzaron durante este período victorias considerables. El alzamiento general no fue entonces una respuesta desesperada al fracaso: fue fomentado por el éxito de previos cuestionamientos a las relaciones de poder locales. Por razones distintas de las de la nobleza cuzqueña, los pobladores de Chayanta también tuvieron motivos para concebir la posibilidad de cambios radicales en el orden social existente, y para confiar en su propia capacidad de llevarlos a la práctica.

- 21 Por cierto, el fortalecimiento de las tradiciones culturales y la movilización colectiva andinas no está asociado únicamente a la innegable capacidad de adaptación de los pueblos nativos a las realidades del sistema colonial; remite, asimismo, a las políticas de administración española y a sus conflictos internos durante el siglo XVIII. Las comunidades indígenas de Chayanta, en este sentido, pudieron organizar persistentes desafíos a las instituciones locales de gobierno gracias a las generalizadas pugnas entre las élites coloniales: conflictos entre magistrados civiles y eclesiásticos en torno a los derechos parroquiales exigidos a los indios; entre los oficiales de la real hacienda y los corregidores provinciales a raíz de la defraudación tributaria; entre la recién creada corte virreinal de Buenos Aires y la audiencia de Charcas por la jurisdicción en los asuntos andinos. En los años previos a la rebelión, los burócratas ilustrados porteños y algunos funcionarios altoperuanos responsabilizaron a las autoridades rurales de crear, con sus abusos de poder, una explosiva atmósfera de descontento indígena; las autoridades rurales, por su parte, atribuyeron la precipitada erosión de la disciplina social a la simpatía con que los reclamos campesinos eran escuchados en los tribunales de apelación. Nada pudo impedir, empero, que las élites rurales continuaran con sus arraigadas prácticas de gobierno («abusos» tales como los excesivos repartos de mercancías o la designación arbitraria de caciques formaban parte de la estructura misma del colonialismo español en los Andes); que los magistrados ilustrados procuraran poner límites a la apropiación de los recursos agrarios por parte de los grupos de poder locales (una política que era central al programa imperial borbónico); y que las comunidades andinas sacaran provecho de las disputas en el interior de la élites coloniales para defender sus derechos políticos y económicos (ADRIÁN 1996: 97-117; SERULNIKOV 1999: 245-74).
- 22 En el caso del Cuzco, los efectos paradójicos de la promoción estatal de la memoria incaica atestiguan la inversión de lo que podría denominarse el fenómeno Michel de Certeau. Dicho autor observó que la cultura popular tiende a ingresar a la esfera de la cultura de élite al precio de perder todos sus significados subversivos originales, sólo cuando se torna «[...] ruinas [...] algo que precede a la historia, el horizonte de la naturaleza o el paraíso perdido» (De CERTEAU 1986b: 120-121). La «belleza de lo muerto» es la metáfora que, según de Certeau, sintetiza la actitud de las culturas dominantes hacia las culturas subalternas. Para el siglo XVIII, la administración española parecía asumir que el fortalecimiento del prestigio y los privilegios de la aristocracia nativa reforzarían su sentido de subordinación y lealtad al orden colonial, no el anhelo de

recuperar su antigua prominencia política. Del mismo modo, las frecuentes dramatizaciones públicas de la derrota de Atahualpa contribuirían a inculcar el discurso de la conquista, no la naturaleza reversible de la invasión europea. Donde los gobernantes coloniales veían belleza, pues creían ver en las tradiciones imperiales andinas sólo vestigios de una civilización muerta, los pobladores nativos del Cuzco vieron una potente arma ideológica: pensaron (literalmente, al parecer) que lo muerto podría ser resucitado. Una pauta del fracaso de lo que hasta allí había sido un aspecto clave del proyecto colonial español en los Andes son las medidas tomadas por el Estado para evitar que se repitiese un levantamiento como el de Túpac Amaru. Luego de la supresión de la rebelión, los funcionarios virreinales intentaron remediar algunos de los principales motivos de descontento: abolieron los repartos de mercancías, suprimieron el cargo de corregidor, redujeron por un tiempo la presión fiscal y establecieron una nueva audiencia en el Cuzco (FISHER 1976: 118; O'PHELAN 1992: 91; SALA I VILA 1996b: 25-28). Las aspiraciones de la nobleza indígena, aun cuando muchos de sus miembros habían colaborado activamente con las autoridades españolas, merecieron un tratamiento muy distinto. Las fuerzas históricas que habían contribuido silenciosamente a confundir las jerarquías culturales coloniales, a borrar los signos de subalternidad, debían ser extirpadas de raíz. En la zona del Cuzco se suprimieron los cacicazgos hereditarios, las pinturas de los Incas fueron retiradas de la vista pública y se prohibió el uso de las antiguas vestimentas andinas. El visitador general Antonio de Areche proscribió las representaciones teatrales del pasado incaico o la conquista, e incluso intentó extirpar el uso de las lenguas nativas. En retrospectiva, el obispo del Cuzco Juan Manuel de Moscoso consideró que permitir la exhibición de semejantes prácticas y símbolos de la gentilidad había sido un «error capital» (BRADING 1991: 491; CAMPBELL 1987: 118; ROWE 1954: 35-6).¹⁶

- 23 La reacción de los gobernantes coloniales no fue caprichosa. La erosión de las nociones de superioridad racial y cultural sobre las que la dominación europea se fundaba fue lo que otorgó a la insurgencia indígena su carácter distintivamente subversivo. Una «imagen intencional» del desarrollo de situaciones insurreccionales, la idea de que estos movimientos comienzan con «objetivos revolucionarios», obstaculiza nuestra comprensión de las causas y dinámicas del levantamiento panandino (SCOTT 1985: 341-344; SKOCPOL 1979: 15-17). Los iniciales programas socioeconómicos y políticos de la rebelión fueron periféricos — aunque históricamente significativos en muchos otros sentidos— al carácter extremadamente radical, sedicioso de las acciones colectivas. No se trata sólo de que las ideas y la violencia se tornaran más intransigentes y drásticas conforme la rebelión se expandió, lo cual sin duda fue el caso (CAMPBELL 1987: 125; WALKER 1999: 39). El punto central es que los indígenas subvirtieron el orden establecido, cualesquiera que fueran sus motivaciones específicas y aun el grado de violencia de sus actos. Cuando se examina detenidamente la trayectoria del conflicto en la provincia de Chayanta, el riesgo de la teleología («[...] uno de los pecados capitales que bloquean el análisis de la revolución», como recordara Charles Tilly) se desvanece por su propio su peso (TILLY 1993: 17). Los reclamos explícitos de las comunidades lideradas por Tomás Catari durante los años previos al estallido de la rebelión —y, en menor medida, aún después de éste— sobresalen por su moderación antes que por su radicalismo. Las estrategias de lucha evocan menos las situaciones de violencia revolucionaria que la profunda y duradera huella de la justicia hispana en la conciencia y las prácticas políticas campesinas. Del mismo modo que algunos grupos criollos

prestaron su respaldo al levantamiento cuzqueño durante sus inicios, en la década de 1770 los magistrados de la audiencia de Charcas, la real hacienda de Potosí y la corte virreinal de Buenos Aires genuinamente creyeron que las quejas de los pobladores norpotosinos en contra de las autoridades rurales merecían ser atendidas. Sin embargo, la tenaz búsqueda de remediar estos agravios, y hacerlo a través de los establecidos canales legales (los cuales, como he sostenido en otro lugar, propiciaban la violencia popular en lugar de prevenirla), terminó convirtiendo a la protesta y a su líder en una amenaza intolerable al orden colonial (SERULNIKOV 1996a: 11-34).

- 24 El destino de las relaciones interraciales dentro de la coalición rebelde constituye tal vez la manifestación más ostensible de las consecuencias del colapso de las jerarquías coloniales. Como ya dijimos, el programa de reformas socioeconómicas promovido por Túpac Amaru fue lo suficientemente amplio como para sentar las bases de alianzas multiétnicas. Los estudios históricos han señalado que su oposición al absolutismo borbónico se fundó en ciertas concepciones sobre los vínculos debidos entre la metrópoli y los reinos americanos que eran análogas a las de conspiraciones criollas previas en el Perú o a la contemporánea rebelión de los comuneros de Nueva Granada (PHELAN 1978: 39-186). Las ideas pueden haber tenido raíces comunes, pero el significado que asumieron en la práctica varió enormemente. En el contexto de un movimiento indígena de masas, las ideas propuestas por Túpac Amaru, por conservadora o reformista que fueran, sirvieron como vehículo de prácticas políticas que minaron el principio fundante del colonialismo: la noción de que existía un definido vínculo entre poder y cultura, que el dominio político se basaba en la inherente superioridad de la civilización europea. Ello hizo a su vez que el contenido concreto del programa insurgente fuera inestable y, en última instancia, irrelevante. La asombrosa fluidez con la cual Túpac Amaru pasó de ideas de legitimismo monárquico a nociones de un nacionalismo peruano o a proclamas de restitución incaica ha sido una fuente inagotable de debates políticos y académicos.¹⁷ Sin embargo, en lo que atañe a las élites coloniales, especialmente aquellas que pudieron simpatizar con el levantamiento, todo ello terminó careciendo de importancia. Como los criollos aprenderían rápido, y sus descendientes en el siglo XIX no lo olvidarían, la movilización autónoma del campesinado andino y el encumbramiento de uno de sus líderes como autoridad suprema eran incompatibles con la perpetuación de las relaciones de subordinación colonial, cualquiera fuera el régimen político formal que las enmarcase. Dicho de otro modo, la dirigencia tupamarista pudo haber expresado una ideología protonacional, pero las premisas de este proyecto estaban en las antípodas de las formas coloniales de poder sobre la que se fundaron las naciones andinas luego de la emancipación. Una vez desmanteladas las jerarquías coloniales, una vez que las relaciones entre indios y no-indios debían ser establecidas bajo nuevos principios, toda consideración sobre los programas económicos y los proyectos políticos insurgentes (ya fueran separatistas o realistas, neoincaicos o peruanos) era superflua. Es bien conocido que la vasta mayoría de criollos y miembros del clero le retiraron su respaldo abierto o tácito a Túpac Amaru luego de las primeras semanas de la rebelión.
- 25 El caso de Oruro resulta en este sentido particularmente instructivo. La región de Oruro fue el único territorio bajo el dominio de las fuerzas rebeldes en donde los grupos criollos tuvieron un firme control del movimiento insurgente y donde las masas indígenas respaldaron de manera explícita una coalición con las élites blancas. Dirigidos por Jacinto Rodríguez, los vecinos de la ciudad (criollos, mestizos y otros) se

unieron a las comunidades de indígenas para alzarse a nombre de Túpac Amaru contra las autoridades constituidas y los peninsulares en general. A diferencia de otras zonas, los campesinos hicieron un esfuerzo consciente por distinguir a criollos de europeos, en tanto que la élite orureña trató a las comunidades indígenas como aliados de lucha. A pesar de estas auspiciosas circunstancias, las alianzas interraciales no lograron durar por más de una semana. Cuando el campesinado andino emprendió iniciativas tales como obligar a los residentes de Oruro a vestir como indios, exigir la ejecución de los europeos y solicitar la redistribución de las tierras, los criollos intentaron negociar la retirada de los indios de la ciudad; cuando éstos se rehusaron, los expulsaron por la fuerza. Luego de esta turbulenta experiencia, se volvieron a aliar con los europeos y abandonaron toda adhesión a Túpac Amaru. La élite criolla de Oruro descubrió así que una vez que se desvanecían las formas establecidas de distinción y deferencia social — las cuales en una sociedad colonial no podían sino fundarse en una jerarquía de castas — ningún tipo de cooperación interracial podía sostenerse (THOMSON 1996: 246-254; cf. también CAJÍAS 1987; CORNBLIT 1995: 137-172).

- 26 En conclusión, los insurgentes a lo largo de los Andes pudieron legitimar su protesta colectiva predicando su lealtad al rey, expresando su voluntad de que se reconociesen sus derechos corporativos, presentando sus reclamos ante los tribunales coloniales o buscando construir alianzas con las élites criollas. Sin embargo, al desafiar *de facto* su lugar subordinado en el orden natural de las cosas, la movilización indígena eliminó todo terreno común entre colonizadores y colonizados. Una vez más, el problema analítico es desplazar el eje de los programas y las ideas al campo de las relaciones de poder en donde las ideas cobran su significado real. Por ejemplo, en uno de los pioneros y más importantes ensayos sobre el movimiento de Túpac Amaru, John Rowe reflexionaba que:

El lector que examina los bandos de los caudillos incas recibe la impresión de que éstos tenían ante todo un programa, quitar algunos impuestos que molestaban mucho más a los mestizos y criollos que a los indios. La revolución hubiera tenido mucho más éxito si los blancos de 1780 hubieran tomado la propaganda rebelde con la misma seriedad que los blancos de hoy. (ROWE 1954: 51)

- 27 Aunque de cierta manera esto puede ser verdad, los criollos tenían razones poderosas para no tomar los programas rebeldes en serio. Una vez que la insurrección cobró fuerza, la élite blanca colonial (peninsulares o criollos) comprendió que lo que estaba en juego era algo más fundamental que ciertas políticas imperiales o, incluso, que el destino del dominio español en el Perú. Independientemente de las intenciones de los pobladores andinos, lo que estaba en disputa era el edificio entero de la hegemonía colonial: el uso de la diferencia cultural como signifiante de inferioridad racial y su apelación como un derecho de dominación política. Fue únicamente cuando el tiempo hizo desvanecer esta amenaza, y sólo a costa de domesticar su contenido subversivo original, que los gobernantes republicanos se aventurarían a incorporar las grandes rebeliones indígenas en su propia narrativa histórica. Sólo cuando estas tradiciones insurgentes indígenas aparecieron como vestigios inertes de una civilización extinta, las élites criollas intentarían construir las rebeliones del XVIII como una resistencia ilustrada al colonialismo español, convertirían a Túpac Amaru en un símbolo de la identidad nacional, encontrarían una vez más belleza en el pasado andino.

La parroquia y el universo

- 28 El último punto que deseo tocar es la relación entre las revueltas comunales y las insurrecciones regionales. No debemos, a mi juicio, dicotomizar los movimientos locales y los levantamientos en gran escala en función de su contenido ideológico. Aunque las rebeliones masivas, como fue el caso de los episodios de 1780-1781, presentan evidentes rasgos distintivos con respecto a los motines aldeanos, es preciso pensar estas dos formas de protesta en términos fluidos. Aunque a menudo se las ha asimilado a los alzamientos rurales analizados por William Taylor en el México colonial tardío, las revueltas andinas no fueron, en general, episodios más o menos aislados, efímeros y espontáneos de descontento social (TAYLOR 1979:113-151). Ni conllevaban necesariamente una visión parroquial del mundo que contrastaba con las ideas de transformación global encarnadas en los grandes levantamientos regionales. En los Andes, no siempre existió una correlación entre la escala de la movilización campesina y las connotaciones políticas de los reclamos. Las disputas locales podían demandar cambios sustantivos en las estructuras de gobierno debido a que las fuentes más comunes de descontento tendían a ser percibidas como expresiones de tendencias generales. Y así lo eran con frecuencia: las quejas indígenas solían centrarse en cuestiones tales como el repartimiento de mercancías, la escasez de tierras, el aumento de la presión fiscal, el costo de las obviaciones parroquiales o los abusos de los corregidores. John Coatsworth ha notado que mientras los levantamientos rurales en México tendían a responder a agravios estrictamente locales, en los Andes el descontento derivó de fenómenos económicos de carácter regional y políticas estatales (1988: 49). Las protestas comunales, asimismo, podían desencadenar un proceso de politización de la población indígena porque al emprender reclamos específicos, los grupos andinos a menudo debían tratar con varias instituciones de gobierno. Virtualmente todos los conflictos sociales en los Andes durante el siglo XVIII compulsionaban a las comunidades a tratar con instancias locales y regionales de la burocracia colonial, a experimentar la distancia entre normas y poder y a poner a prueba el balance de fuerza entre los campesinos y las élites rurales. La dinámica de estos procesos es de importancia crucial para comprender las raíces del fenómeno insurreccional no sólo, como ha sido por lo general el caso, en términos negativos (esto es, el fracaso de los motines locales crea un entorno propicio para el estallido de alzamientos generalizados), sino más bien positivos: los modos cómo las habituales protestas indígenas en el ámbito local contribuyeron a informar la ideología de las grandes rebeliones de masas (cf. STERN 1987b: 3-25).
- 29 La historia de las comunidades de la zona de La Paz es un claro ejemplo de este fenómeno. En su estudio de los conflictos sociales en las provincias del altiplano desde la década de 1740, Sinclair Thomson llamó la atención sobre una serie de motivos ideológicos extremadamente radicales, manifestaciones de «conciencia anticolonial», en protestas comunales circunscriptas al ámbito local. El autor define estas «opciones políticas anticoloniales», las cuales no aparecían asociadas a noción alguna de restauración inca, como la «[...] eliminación radical del enemigo colonial; la autonomía regional india que no necesariamente cuestionaba la legitimidad de la Corona española; y la integración racial / étnica bajo la hegemonía india» (THOMSON 1999: 294). El detonante del levantamiento de Túpac Catari fue la expansión de los proyectos neoincas. Pero es imposible discernir la forma específica en que el campesinado aimara

percibió y respondió a la insurrección panandina si no comprendemos el desarrollo histórico de estas formas discretas de pensamiento político. A la luz de esta experiencia singular, el movimiento de La Paz no parece tanto el producto de la propagación de utopías nativistas —de la adopción de aspiraciones «revolucionarias» que sustituyeron a ideas previas «reformistas»—, como el despliegamiento de arraigadas ideologías igualitarias en un contexto político profundamente transformado por la movilización masiva de la población indígena y la crisis generalizada de la legitimidad colonial.

- 30 La rebelión en la provincia de Chayanta estuvo precedida de dos coyunturas — la primera a mediados de siglo, la segunda durante la década 1770 — de prolongados enfrentamientos públicos entre indios y grupos locales de poder en torno a cuestiones tales como el tributo, los derechos parroquiales, la elección y derechos de los mitayos, la distribución de tierras y la autonomía política comunal. Los reclamos raramente se circunscribían a una sola comunidad y, por el contrario, solían extenderse a varios grupos étnicos. Combinaban por norma demostraciones calculadas de fuerza con prolongadas apelaciones judiciales. La violencia popular, en los casos en que estallaba, era limitada y controlada (no hay víctimas fatales en la provincia de Chayanta hasta la sublevación general en agosto de 1780). Estas luchas guardan poca relación con la naturaleza «[...] espasmódica, localizada, a menudo violenta y de corta duración» de los contemporáneos motines campesinos en México (VAN YOUNG 1989 : 91). En el Norte de Potosí, la repetida confrontación de las nociones andinas de legitimidad política con las realidades del dominio colonial dio lugar a una expansión de los horizontes ideológicos indígenas más allá del ámbito comunal y a la ampliación de sus repertorios de disensión más allá de la resistencia pasiva o la violencia espasmódica. El fenómeno insurreccional no resultó del abandono de tradiciones locales de confrontación, sino de su persecución a extremos hasta entonces desconocidos. Sólo de manera gradual, y no sin gran vacilación y ambigüedad, los miembros de los ayllus andinos y las autoridades coloniales irían reconociendo que las protestas comunales habían terminado por subvertir el lugar de colonizadores y colonizados en el orden de las cosas y, con ello, la cultura política de la cual aquellas protestas eran tributarias.
- 31 Las características del colonialismo español en los Andes ayudaron a realizar en la práctica el potencial ideológico de las protestas aldeanas. Las instituciones centralizadas de gobierno y exacción económica, las concepciones reificadas acerca de la historia incaica, la homogeneización de las obligaciones y prerrogativas de los grupos nativos que resultó de su común definición jurídica como miembros de la «República de Indios», todo facilitó la conversión de reivindicaciones locales en comprensivas demandas de cambio. Los pueblos andinos, por otro lado, mantenían entre sí comunicaciones relativamente libres. Si la imaginación imperial hispana estimulaba el afianzamiento de ideas comunes de identidad, historia y derechos corporativos indígenas, la red de mercados e instituciones estatales y la misma economía política de la comunidad andina fomentaron el establecimiento de intensos vínculos entre los miembros de la sociedad nativa. La co-residencia en territorios ocupados por diferentes comunidades, los movimientos migratorios anuales entre valles y tierras altas, las reuniones colectivas en los pueblos rurales con fines rituales o fiscales, la participación en los mercados urbanos y circuitos comerciales, el servicio compartido de mita en Potosí, los traslados a los centros administrativos a fin de litigar caciques, corregidores provinciales y curas doctrineros: todos estos modos de interacción social contribuyeron a ampliar el mundo del campesinado más allá de los límites de sus aldeas locales. Asimismo, el patrón andino de asentamiento disperso, que el programa toledano de

reducciones indígenas no logró en general quebrar, y la falta de medios de control social en las zonas rurales, dieron a las familias campesinas una gran medida de movilidad física y autonomía en su vida cotidiana. En los Andes, el sistema colonial creó condiciones materiales poco propicias para la creación de una cosmovisión 'localocéntrica' que Eric Van Young, refiriéndose al campesinado del México colonial, definiese como «campanillismo»: la tendencia de los campesinos «[...] a ver los horizontes sociales (y políticos) como algo que se extendía únicamente hasta donde podía observarse desde el campanario de la iglesia» (VAN YOUNG 1989: 88).¹⁸

- 32 En suma, los patrones de acción política en épocas de agitación revolucionaria están estrechamente conectados con experiencias discretas de enfrentamiento. Existen definidas continuidades entre las historias políticas locales y la participación de los indígenas en levantamientos en gran escala. Ciertamente, muchas protestas rurales sólo procuraron remediar abusos de poder específicos. No obstante, las manifestaciones de descontento social a menudo contenían, en forma abierta o implícita, reivindicaciones radicales de cambio y siempre conllevaban el peligro de servir como ejemplos y contagiarse a otras comunidades vecinas. Por lo tanto, para escribir una historia política — desde abajo — de los Andes durante la era colonial tardía, estas trayectorias estrictamente locales deben ser reconstruidas.¹⁹ Ellas brindan el vínculo entre lo que Eric Hobsbawm definiera como el «vientre de la parroquia» y el «universo» como sitios de acción política indígena (1973: 8). Nos permiten discernir cómo y por qué los pueblos nativos pasaron de las protestas comunales a esperanzas milenaristas de inminentes cataclismos sociales y cosmológicos. Las estructuras mentales — ideologías neoincas, creencias milenaristas y mesiánicas, visiones ideales de la relación entre comunidad y Estado — y las tendencias económicas — el aumento de los impuestos, los monopolios comerciales, el crecimiento demográfico, las presiones agrarias— proveen el contexto de la experiencia, no la experiencia misma. El campesinado andino se constituyó en un actor político a través de prácticas concretas de enfrentamiento, y estas luchas por lo general no tuvieron lugar en un marco de aislamiento aldeano, ni en el de expectativas de cambio epocales. Las comunidades indígenas se enfrentaron a los grupos de poder rurales a través de complejos procesos en los cuales interactuaron con las instituciones estatales; vincularon sus reclamos particulares con las reglas que supuestamente debían regir las relaciones sociales; hicieron públicas sus propias visiones de justicia; procuraron promover la movilización y solidaridad comunal por encima de las divisiones internas y la fragmentación; y pusieron a prueba la capacidad de las autoridades españolas para contrarrestar la violencia popular. Para transformar las condiciones de vida en sus pueblos, los pobladores andinos estaban forzados a tratar con el mundo que los rodeaba. Para 1780 creyeron que era el mundo que los rodeaba, lo que había llegado el momento de transformar.

NOTAS

1. Las distinciones presentadas aquí apuntan a tendencias generales. Dada la magnitud de la rebelión, dentro de cada área se dieron situaciones locales variadas que no necesariamente

corresponden a la caracterización global de la región. Por otro lado, durante 1781, la insurrección se expandió a provincias como Paria, Porco, Cochabamba, Arica, Tarapacá, Atacama y otras que, aunque influidas por los acontecimientos en La Paz, Cuzco y Chayanta, tuvieron su propia dinámica. Para estudios y referencias sobre estos focos de insurgencia, cf. ABERCROMBIE 1998: 296-300; Hidalgo 1996; LARSON 1998b: 167-170; RASNAKE 1988: 141-148. Paravisiones de conjunto sobre la era de las rebeliones, véase CAMPBELL 1987; HIDALGO 1983; O'PHELAN 1988; STERN 1987c; SZEMINSKI 1984.

2. Acerca del colegio de caciques véase BRADING 1991: 342 y O'PHELAN 1995: 31-32. Sobre la apelación a los linajes nobles precoloniales por parte de los líderes indios cf. ROSTWOROWSKI 1961: 54-57 y SALA I VILA 1996a: 282.

3. Sobre la violación del pactismo hispano por parte de los Borbones cf. GUERRA 1993: 56. Acerca de la influencia del modelo Habsburgo del gobierno sobre los proyectos tupamaristas véase O'PHELAN 1995: 44; SALA I VILA 1996a: 300; THURNER 1997: 9.

4. Para una interpretación del proyecto insurgente como una «ideología protonacional», véase WALKER 1999:40. Sinclair Thomson ha definido la ideología tupamarista como «[...] a cross-racial Peruvian nationalist project» (1996: 245).

5. En su estudio de los conflictos suscitados en Andagua (Arequipa) a mediados del siglo XVIII, Frank Salomon presenta un excelente ejemplo de la visión dicotómica del mundo prevaleciente entre otros pueblos andinos (SALOMON 1987: 163).

6. Sobre el rol de los curas doctrineros en la rebelión cuzqueña véase O'PHELAN 1995: 122-3; STAVIG 1999: 242. Para un interesante estudio que cuestiona el grado de participación de los sacerdotes en la insurrección, cf. GARZÓN 1995.

7. Algunos estudios recientes de esta rebelión son los siguientes: ADRIÁN 1993, 1995; ANDRADE 1994; ARZE 1991; HIDALGO 1983; PENRY 1996; SERULNIKOV 2003.

8. «Confesión de Nicolás Catari», en DE ANGELIS 1971 [1836]: 725.

9. «Confesión de Dámaso Catari», en DE ANGELIS 1971 [1836]: 700.

10. Sobre la economía andina durante la época de las insurrecciones, véase por ejemplo FISHER, KUETHE y MCFARLANE 1990; LARSON 1998b; O'PHELAN 1988; TANDETER 1995.

11. Cf. MÉNDEZ 1993; Poole 1997: 146-151; THURNER 1997: 110-12; WALKER 1999: 145-50, 193-201. Sobre la visión de los criollos de la historia precolombina, véase BRADING 1991: 447-464; FLORESCANO 1994: 184-205; PAGDEN 1990: 91-132.

12. Sobre la ambivalencia de las evocaciones coloniales del pasado inca véase ESPINOZA 1995: 84-106.

13. Para un balance de los estudios sobre la relación entre la cultura criollo-española y la de la élite indígena durante el período previo a la insurrección de Túpac Amaru, véase ESTENSSORO 1996: 34-35.

14. Véase la nota 7 de este capítulo (p. 389).

15. Escrito del cura del pueblo de Macha, Juan de la Cruz Paredes, al Arzobispo de Charcas, noviembre de 1771, Archivo Nacional de Bolivia, Expedientes Coloniales, 1772, 120.

16. Las dispares características regionales del levantamiento panandino son subrayadas por el hecho de que mientras en el Cuzco la perduración de la nobleza andina era considerada una amenaza política, en el norte de Potosí los funcionarios hispanos promovieron la conservación de los kurakas hereditarios o por lo menos consensuales, argumentando que ellos recordaban a las comunidades nativas su subordinación al rey (cf. VALLE DE SILES 1990: 601).

17. Sobre los cambios en los enfoques historiográficos del movimiento de Túpac Amaru véase PIEL 1992: 71-80; STERN 1987c; WALKER 1999: 16-22.

18. Alberto Flores-Galindo enfatizó este punto. En referencia a los habitantes de Canas y Quispicanhis, observó por ejemplo que éstos «[...] no obedecían a ese estereotipo del campesinado atado a la tierra inamovible, de vida sujeta a la rutina. El horizonte de ellos

trascendía a las montañas locales» (1987: 144). Naturalmente, ello no significa que el parroquialismo de los campesinos mexicanos del siglo XVIII sea un estereotipo, sino el resultado de un contexto social diferente al de los Andes.

19. Las historias locales también explican la falta de participación indígena en el levantamiento de 1780. Véase, por ejemplo, GLAVE 1990: 27-68; STAVIG 1999: 222-3, 252-4.

Opiniones y esferas públicas en el Perú del tardío siglo XIX: una red de múltiples colores en una tela hecha jirones¹

Nils Jacobsen

- 1 En uno de sus brillantes ensayos sobre la historia de la prensa peruana, Raúl Porras Barrenechea sugirió cómo en ausencia de los periódicos, las campanas de las iglesias habían servido en la época colonial para transmitir noticias. Los ciudadanos de Lima se informaban sobre la muerte de un vecino célebre, el arribo de un nuevo virrey o de algún motín alarmante en el barrio popular de Abajo el Puente, a través de la forma en que tocaba «La Mónica» de San Agustín. Las campanas, sugiere Porras Barrenechea, podían incluso funcionar como la prensa de oposición de épocas posteriores; como, por ejemplo, la de «[...] aquella traviesa campana que se echó a repicar cuando el señor virrey iba de incógnito por asuntos de faldas» (PORRAS 1970: 6-7).
- 2 Para el tardío siglo XIX, las campanas de los templos estaban lejos de haber perdido sus poderes comunicativos en Perú. Pero la diseminación de noticias y la formación de opiniones públicas se efectuaba ahora a través de una gama mucho más amplia de medios. Éstos iban desde el telégrafo y los diarios, libros de colegio, folletos y volantes, asambleas de sociedades de artesanos y brigadas de bomberos, a las ruidosas discusiones en chicherías y solemnes reuniones comunales. Y con demasiada frecuencia la opinión pública seguía formándose con las «bolas», los rumores que se esparcían como fuego en el barrio de un pueblo o distrito rural. La teoría política liberal democrática afirma que tanto una prensa libre como las asociaciones voluntarias de ciudadanos son esenciales para una opinión pública moderna basada en el debate racional, la autonomía individual y los procesos políticos democráticos. Bajo esa luz, la opinión pública del Perú decimonónico y los medios en los que se basaba habrían sido condenados por la mayoría de autores como excluyentes y autoritarios, y no conducentes a un moderno gobierno democrático (GARGUREVICH 1991: 87).

- 3 Este capítulo presentará algunas ideas sobre cómo podemos enfocar la formación de la opinión pública en el Perú republicano antes del surgimiento de los medios de masas. Me concentraré en las dos últimas décadas del siglo XIX, el período posterior a la traumática derrota en la Guerra del Pacífico (1879-83). Después de resumir brevemente las nociones sobre la opinión pública de Alexis de Tocqueville, Jürgen Habermas y Ferdinand Tönnies, sugeriré un mapa espacial de los ejes y redes a través de los cuales las opiniones se propagaban y se hacían públicas en el Perú de las postrimerías del siglo XIX. Con fines analíticos conservaré la distinción convencional entre tipos de opinión pública «moderna» y «tradicional». A medida que desarrolle el argumento y las evidencias, quedará en claro que esta distinción es de uso limitada en el tardío Perú decimonónico. Lo que caracterizó a la esfera pública peruana fue la interpenetración de tales — presuntamente polares — medios de comunicación y formación de la opinión pública. Pero ello no creó una red de sociedad civil social y espacialmente integrada, sino que forjó mas bien vías hacia la modernidad diferentes de aquellas que esboza la teoría liberal-democrática.

- 4 Tocqueville enfatizó que la libertad de prensa y la libertad de asociación constitúan defensas indispensables de la libertad contra los peligros del poder centralizado y el despotismo, que venían creciendo en los ordenamientos igualitarios y democráticos. Pero para Tocqueville la libertad del ciudadano, tan proclive a la peligrosa exageración individualista, sobre todo en el caso de la prensa, debe ser moderada con valores ético-religiosos que deben ser internalizados por el ciudadano antes que ser impuestos por el Estado (TOCQUEVILLE 1945: II, lib. II; cf. también ARON 1968: I, 252-54). *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, de Jürgen Habermas (1962), un estudio basado fundamentalmente en la teoría crítica marxista, busca superar las limitaciones de la teoría política liberal. Aun así se aproxima a la visión de Tocqueville en su representación de la esfera pública burguesa típica-ideal a comienzos del siglo XIX. Para Habermas, el surgimiento de esta esfera pública estuvo vinculado a las transformaciones socioeconómicas sub-yacentes de la sociedad. La burguesía usó las herramientas de publicación y de reunión en cafés y clubes políticos para asegurar el debate racional sin interferencia del Estado absolutista. Aunque estaba impulsada en última instancia por intereses particularistas derivados de su estatus como propietaria, Habermas imaginaba que durante un breve momento histórico esta esfera pública burguesa — basada en la autonomía de la persona — se dedicó a un debate racional del bienestar común de la república. Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo XIX la esfera pública en las sociedades occidentales perdió su autonomía, asediada por el creciente poder monopólico de los medios, el surgimiento del consumismo y la interpenetración de las funciones entre el Estado y la sociedad civil. De ahí que si bien una opinión pública vigorosa basada en el debate racional sigue siendo tan vital como siempre para una república democrática, para Habermas se ha vuelto mas difícil alcanzar ese objetivo en las condiciones impuestas por el capitalismo tardío (Habermas 1989; 1974 [1964]: 49-55).²

- 5 En *Kritik der Öffentlichen Meinung*, su estudio de 1922, Ferdinand Tönnies (1855-1936), el sociólogo alemán mas conocido por la distinción que trazó entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, presenta una versión mas escéptica de la opinión pública en las democracias modernas. Para él, «opinar» y «desear» el asunto opinado están estrechamente relacionados entre sí. La opinion pública siempre tiene que ver con la lucha por llevar a cabo ideas publicitadas, y por lo tanto con el poder. Es más, en la

formación de las opiniones compartidas en público por unos cuantos o por muchos, siempre habrá «líderes» que tendrán una influencia preponderante sobre ellos.

- 6 Tönnies distingue entre opinión pública y la Opinión Pública. La primera se refiere a todo choque público en torno a ideas y proyectos, algunos de los cuales pueden ser influyentes sólo localmente. La Opinión Pública describe la condición del debate en todo el cuerpo político, en el cual hay un acuerdo abrumador entre la gran mayoría de los ciudadanos activos con respecto a una política, un juicio colectivo de parte de las personas racionales de una nación que el gobierno ignora únicamente a su propio riesgo. Esta Opinión Pública aparece en distintos estados de solidez (*Aggregatzustände*). Cuanto más fluida y «etérea-difusa» [*luftig*] sea, tanto más partidaria y apasionada sera. Tönnies, asimismo, empezó su dicotomía de *Gemeinschaft* / *Gesellschaft* para distinguir entre distintas formas de opinión pública. En la primera, las cla-ses altas (nobles, sacerdotes y ancianos de la aidea) actúan como profesores del pueblo, transmitiendo costumbres y valores. La opinión pública asume la forma de dogmas, artículos de fe y tradiciones relativamente libres de cambios, y vincula no sólo a los miembros vivos de la comunidad sino también a las generaciones pasadas y futuras. En la *Gesellschaft* moderna la comunicación tiende a ser horizontal. En lugar de basarse en la posición social de los profesores, la opinión pública debe persuadir; la tradición ha perdido buena parte de su poder. Tönnies veía a las sociedades occidentales desplazándose hacia esta condición. Pero al escribir su libro alrededor de 1920, ellas siguieron conteniendo grupos sociales, de género, regionales y educativos poco afectados aún por esta formación horizontal y racional de la opinión pública (Tönnies 1922). En suma, aunque Tönnies sigue algunos de los postulados de la teoría liberal-democrática, incorpora a ella algunas advertencias que sugieren el resultado ambiguo de la opinión pública incluso cuando la sociedad ha pasado a ser prepon -derantemente moderna.

Las formas de la opinión pública llamadas modernas

- 7 Si uno trazase la difusión de los medios impresos y las asociaciones modernas en el espacio de la república peruana alrededor de 1895, se encontraría con que éstas principalmente repetían el volumen y la propagación de la actividad económica monetizada «moderna», y los medios de transportes y comunicaciones de la era industrial (naves a vapor, ferrocarriles y — claro está— telégrafos). Concentrados en Lima, la capital, se irradiaban desde allí a lo largo de la costa, a las capitales departamentales y provinciales, así como a unas cuantas capitales distritales activas. Los medios impresos penetraban en el Perú andino fundamentalmente a lo largo de las vías férreas y unos cuantos caminos de herradura muy transitados. Lejos de estas arterias principales, ellos únicamente se publicaban en algunos de los pueblos regionales andinos más importantes, tales como Cuzco (unido al ferrocarril sólo en 1908) y Ayacucho, en el sur, y Cajamarca, al norte. Muchas capitales provinciales andinas situadas lejos de las arterias modernas del comercio aún no contaban con una imprenta. Más al este, en la ceja de selva y en los vastos territorios amazónicos peruanos, los medios impresos eran también sumamente pocos, limitados a no más de una media docena de pueblos. Podemos caracterizar la distribución espacial de los medios impresos en el tardío Perú decimonónico como sigue: una zona de difusión primaria que se propagaba desde Lima a lo largo de toda la costa y a la sierra central y norte; una zona de difusión secundaria semiseparada, concentrada en torno a Arequipa

en el sur, propagándose a lo largo del corredor ferroviario de Mollendo al lago Titicaca y por el norte hasta Sicuani, en las provincias altas del Cuzco; por último, una serie de archipiélagos andinos desvinculados (ciudades y pueblos más aislados, con sus *hinterlands*) que raleaban hacia el este. Los periódicos de Lima estaban disponibles en la zona de difusión primaria, mucho menos en la secundaria y rara vez en los archipiélagos, a menudo con un atraso de dos a cuatro semanas. Por otro lado, unas cuantas copias de la mayoría de los periódicos publicados en cualquier lugar de la república llegaban en última instancia a Lima, a menudo después de varias semanas. Los editores de los diarios más importantes los revisaban ansiosamente en pos de noticias importantes «de provincias» que insertar en sus propias publicaciones, en tanto que los provincianos residentes en Lima estaban ansiosos de enterarse de algo más acerca del último escándalo o festividad de su provincia natal. Los diarios provinciales eran asimismo diseminados por circuitos regionales menores. Los de Arequipa, por ejemplo, insertaban notas de periódicos de Mollendo, Puno, Sicuani, Cuzco y Moquegua. En las ciudades costeras cercanas a las fronteras norte y sur, los diarios de ciudades extranjeras vecinas — Guayaquil y Panamá al norte, y Tacna, Arica, Iquique y Valparaíso en el sur — también encontraban algunos lectores.³ Entre las décadas de 1910 y 1930, una vez completado el vínculo ferroviario con Buenos Aires a través de Bolivia y el lago Titicaca, los periódicos de la capital argentina fueron distribuidos con mayor amplitud en Puno y Cuzco que los de Lima.

- 8 El crecimiento de la circulación siguió siendo modesto hasta la década de 1890 debido a las bajas tasas de alfabetismo, el costo de los periódicos y la tecnología de los diarios. Las grandes innovaciones tecnológicas (la linotipia y la prensa rotativa) que hicieron que fuera factible imprimir a bajo costo decenas de miles de copias por hora, fueron introducidas en Lima en dos o tres periódicos apenas con el cambio de siglo. Hasta ese entonces, ni siquiera los diarios peruanos más avanzados alcanzaban la circulación en masa, común en las grandes ciudades de los Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia desde la década de 1830 (por ejemplo, la *penny press* de los Estados Unidos). Para la década de 1890, hasta los periódicos peruanos más importantes a duras penas eran grandes empresas capitalistas que atendían a un mercado de masas y optimizaban los beneficios. En diarios más pequeños, el propietario y editor también se desempeñaba como el único redactor/periodista. Los diarios dominantes de Lima, como *La Opinión Nacional*, *El Comercio* y *El Nacional*, contaban con un personal que sumaba como máximo dos docenas de empleados, incluyendo cinco o seis redactores/periodistas (LÓPEZ MARTÍNEZ 1989: 308). Muchos editores y propietarios seguían personificando el periodismo no profesional practicado en el Perú desde la independencia. Formados en leyes, teología o medicina, editaban un periódico para promover una agenda política, ideológica o social, congraciarse con sus amigos de la élite, o tal vez satisfacer su propio gusto por la escritura pública y los debates. Dependiendo de las fortunas políticas, muchas figuras prominentes de la prensa limeña iban de un lado al otro entre la edición de un periódico, el ocupar un cargo electo como senador o diputado en el Parlamento, o desempeñar un alto cargo en el gobierno. En las provincias, donde el ingreso y el prestigio derivados de un diario seguían siendo grandes, muchos editores y redactores tenían otra ocupación a fin de sobrevivir. Algunos de los primeros manejaban su propia imprenta para otras publicaciones contratadas, otros trabajaban como tenderos, boticarios, abogados o maestros. Para la década de 1890, la transición a un periodismo

profesional, practicado como ocupación principal a lo largo de una carrera, apenas si comenzaba.

- 9 En la última década del siglo XIX, entre cien y ciento cincuenta diarios y periódicos aparecieron en toda la república. Las cifras fluctuaban de un año al otro debido a las circunstancias políticas y económicas, pero después de 1895 ellas tendieron a alcanzar el límite superior de la cifra estimada. Este es posible que sea un incremento apenas modesto con respecto a ciclos de crecimiento anteriores, como aquel de las décadas de 1820-1830, y en especial de comienzos de la de 1860 hasta 1879. Por ejemplo, Charles Walker ha contabilizado un total de treinta y cuatro diarios y periódicos lanzados en Cuzco entre 1825 y 1837. En un lapso similar de trece años, entre 1885 y 1897, un mínimo de cuarenta y cuatro de ambos tipos aparecieron en esta ciudad (WALKER 1995).⁴ Para la década de 1890, unas ocho a diez publicaciones diarias y semanales diferentes aparecían en el Cuzco, incluyendo aquellas que sobrevivían apenas unos cuantos números.

- 10 Es virtualmente imposible encontrar estadísticas confiables de la circulación de los diarios y periódicos peruanos en el tardío siglo XIX. Pero podemos alcanzar estimados razonables sobre la base de las tasas de alfabetismo, el tamaño de la población urbana y a unas cuantas cifras dispersas de circulación. A finales de la década de 1890, la población limeña era de unas 110 000 personas. Con una tasa urbana de alfabetismo de tal vez veinticinco por ciento, los lectores activos de periódicos no podían ser más de treinta mil. Este conjunto de lectores potenciales era compartido por cuatro o cinco diarios que aparecieron en cualquier momento dado entre 1883 y 1900. Juan Gargurevich, el historiador más entendido de la prensa peruana, estimó la circulación de *El Comercio* en no más de diez mil copias en este período (1991: 113).⁵ Otros diarios bien establecidos deben haber vendido entre dos mil y ocho mil copias. En las ciudades más grandes de provincias, como Arequipa, Cuzco, Trujillo y Piura, con una población entre los quince mil y los treinta mil habitantes, la circulación de los diarios individuales parece no haber sido de más de dos mil copias, en particular si el mercado debía asimismo soportar más de uno (como en Arequipa después de 1890). En Cuzco, con una tasa de alfabetismo inferior a la de las ciudades más comerciales de la costa, los diarios tal vez luchaban para vender mil copias. En los pueblos más pequeños, una circulación inferior a mil debe haber sido la norma. Este también fue el caso de la inmensa mayoría de las revistas políticas y satíricas publicadas semanales o mensualmente, que eran partidarias de la virulencia. Para la década de 1890 había alrededor de una docena de estos «periodiquillos» en Lima, con nombres pintorescos como *El Microbio*, *Luz Eléctrica*, *Fray Leguito San José*, *La Tunda*, *No Bracamonte* y *El Halcón*. *El Microbio* sugirió en octubre de 1892 haber vendido 525 copias de su número anterior.⁶ Las ventas de estos periódicos fluctuaban enormemente de una semana a la otra, tal vez hasta en cien por ciento, dependiendo de las circunstancias políticas y del sensacionalismo de los titulares.⁷

- 11 ¿Quiénes eran los lectores de diarios y periódicos? Un primer indicio proviene del hecho de que la mayoría de las copias de los diarios se vendían por suscripción. En Lima, pocos ejemplares se vendían en tiendas alrededor de la ciudad, en distritos rurales o balnearios adyacentes, y en el puerto del Callao.⁸ Podemos asumir que la distribución más densa se daba en las calles y cuarteles cercanos a la plaza de armas, donde seguía viviendo la mayoría de las personas acomodadas y los profesionales. El principal público objetivo de los diarios establecidos eran los comerciantes (incluyendo

a la gran comunidad empresarial extranjera), los grandes hacendados, los industriales, directores de ferrocarriles y empresas de servicios, financistas, altos funcionarios del gobierno y oficiales militares, miembros prominentes de la jerarquía eclesiástica y los aproximadamente doscientos miembros del Congreso. Pero estas élites económicas y de poder — cuando mucho tres mil hombres— apenas si daban cuenta de una fracción de los treinta mil lectores potenciales de los diarios en Lima. La comunidad lectora se extendía desde los profesionales de alto nivel, como abogados, médicos, ingenieros y catedráticos universitarios, a los grupos más amplios de la clase media y baja, como tenderos, oficinistas comerciales y empleados estatales, maestros artesanos, oficiales militares y policiales de rango medio, maestros y universitarios. Es probable que incluso una minoría entre los trabajadores, así como entre los oficiales de menor rango de la policía y el ejército haya leído los periódicos con regularidad.⁹ Cuando Enrique López Albújar fue arrestado en 1893 por publicar un poema contra Cáceres en *La Tunda*, el sargento de policía que le depositó en la cárcel consideró al joven pleitista una celebridad: había leído dicho poema, al igual que todos los oficiales en su comisaría. El chofer del carro que dejó al poeta en la cárcel ahora se sentía libre de confesar que él también era un lector regular del virulento diario opositor (LÓPEZ ALBÚJAR 1963: 51). De igual modo, algunos de los jornaleros, obreros fabriles calificados y mecánicos que integraban las sociedades de socorros mutuos de Lima muy probablemente leían periódicos. De hecho, todos estos grupos que eran tratados en sus columnas como sujetos y no como objetos, formaban parte del público lector. Esto es, los periódicos les trataban con respeto, reconociéndoles como agentes sociales, políticos y morales con al menos algo de autonomía, que contribuían al «bienestar material y moral de la república». Esto era cierto de todas las asociaciones de la sociedad civil, desde los clubes sociales de la élite hasta las brigadas de bomberos y las sociedades de socorros mutuos de artesanos y obreros. Sus actividades eran reportadas como algo digno de elogio y ellas mismas hacían que se insertaran en los periódicos comunicados de reuniones y proyectos. Lo mismo puede decirse de los lectores de los periódicos provinciales, salvo que aquí el alfabetismo estaba más restringido: muchos tenderos y artesanos de provincias eran pobres y analfabetos, sobre todo en la sierra.

- 12 Los periódicos y otros productos impresos tuvieron un impacto considerable más allá del espacio social de las personas que sabían leer y escribir, y del ámbito geográfico de los pueblos en donde se les publicaba. El conductor del coche que llevaba a López Albújar a la cárcel en 1893 reportó que en su callejón, «[...] uy! cuántos me rodean cuando me pongo a leerla [*La Tunda*]; como moscas...» (LÓPEZ ALBÚJAR 1963: 51) La lectura en voz alta a amigos y parientes analfabetos debe haber sido frecuente.¹⁰ Ello podía tener lugar en plazas públicas, en espacios semiprivados como los patios de callejones y chicherías, o en los talleres u hogares particulares de artesanos.
- 13 El material impreso diseminado de este modo no se limitaba a diarios y periódicos regulares. En las capitales departamentales, los partidos políticos publicaban los periódicos y volantes meses antes de las elecciones y se les distribuía hasta el nivel distrital en el *hinterland* rural. Allí sólo podían ser eficaces si los pocos leales del partido que sabían leer y escribir leían a los potenciales seguidores analfabetos las ofensivas inyectivas hechas en contra de sus opositores. En la guerra civil de 1894-95, tanto el gobierno como las montoneras emitieron boletines, volantes y manifiestos en los pueblos que ocupaban. Para los residentes era vital informarse de su contenido (que usualmente se refería a préstamos forzosos, armas y sanciones por infringir cualquier

decreto). Las familias analfabetas necesitaban que los vecinos, parientes o compadres que sabían leer les leyeran o comunicaran lo que dichos impresos decían. Desde finales de la década de 1880, las sociedades misioneras protestantes vendían Biblias y folletos para hacer proselitismo. Ellas atrajeron multitudes conformadas por cientos de personas, primero en Lima y Callao, luego en pueblos en la costa y sierra centrales, y después de 1895 en Arequipa y Cuzco. Leían a su público sus textos cristianos no ortodoxos en voz alta. En 1888-89, su primer año de trabajo misionero en Perú, el metodista Francisco Penzotti vendió unas siete mil Biblias en ciento diez pueblos de costa y sierra (ARMAS 1998: 141-42). Quienes las adquirían en muchos casos deben haber leído pasajes en voz alta o reportado sus novedosas interpretaciones en casa y en el trabajo. Tal vez la difusión más amplia de materiales impresos se efectuaba a través de los colegiales. En 1906, 150 506 niños estaban matriculados en las escuelas primarias, entre veinte y treinta por ciento de su cohorte de edad (DEUSTUA y RÉNIQUE 1984: 21, cuadro 6). La mayoría de ellos constituía la primera generación de su familia que aprendía a leer y escribir. Cuando llevaban a casa su primer libro de lectura y su historia del Perú elemental, buena parte era leída en voz alta y maravillaba a sus parientes y otros miembros analfabetos del hogar. Es evidente que los medios impresos se difundieron con mucha mayor amplitud en Perú a finales del siglo XIX, de lo que sugerirían las magras cifras de circulación de los periódicos.

14 ¿Pero cómo era realmente que esta exposición variegada de los medios impresos iba configurando la opinión pública? ¿Qué mensajes transmitían a sus lectores los periódicos y otros medios impresos, y qué mensajes captaban aquéllos? ¿Cómo involucraban a los lectores en los debates públicos? Aquí nos encontramos en el ámbito de la especulación y no hay ninguna respuesta general que sea aplicable a todo el público lector (y oyente). Mucho dependía de la fluidez de la lectura, la familiaridad con los conceptos adoptados por los medios y, claro está, la posición socio-étnica e ideológica del lector. Para un universitario, era fácil reconocer que un panfleto presentaba una posición ideológica o política particular. Mas para un artesano o labrador que apenas sabía leer y escribir, y que por algún azar había adquirido un panfleto de estos y lo tenía entre sus posesiones preciadas, éste le abría combinaciones impensadas de ideas. Se le podía sacar de debajo del colchón de paja una y otra vez, interrogándosele en torno a cómo las pretensiones y combinaciones propuestas podrían ser integradas a la visión del mundo de la cual tal lector había dependido hasta ese entonces. Lo que resultaba era una integración idiosincrásica de hechos y pretensiones sueltos del texto, con la representación del mundo que el lector tenía en forma suinamente distinta de las intenciones de su autor o editor.¹¹

15 En un ámbito más amplio, los diarios y otros materiales impresos produjeron dos efectos contradictorios en las opiniones públicas peruanas del tardío siglo XIX. Ellos reforzaron las nociones del orden jerárquico y el honor, y al mismo tiempo las minaron (cf. ÁGUILA 1997: caps. 4-5). Esto no podía hacer otra cosa que dar a la Opinión Pública un estado agregado «etéreo-difuso» en muchas cuestiones, que cambiaba fácilmente de una posición a otra, y ser a menudo vehemente en extremo. La «roca madre», las posiciones largo tiempo sostenidas por inmensas mayorías de la Opinión Pública y rara vez cuestionadas incluso por grupos marginales liberal-progresista o protestante, únicamente concernían a unas cuantas convicciones profundas: el lugar central del honor y del trabajo; un orden jerárquico del género que asignaba papeles especiales a hombres y mujeres, necesario para salvaguardar las cualidades santas y regeneradoras,

pero vulnerables, de las mujeres/madres; y la necesidad de hacer fuerte y eficaz a la nación. La noción de que el «bien común» era más importante que los intereses privados también seguía siendo una convicción nuclear. Pero ya no se asumía automáticamente que este bien común coincidía con las posiciones de la Iglesia católica, ya que la opinión pública estaba más dividida que nunca en lo que respecta al papel de la Iglesia en el cuerpo político.

- 16 Casi todos los redactores y editores adoptaron nociones del orden jerárquico en el tardío Perú decimonónico y distinguieron entre un público letrado y racional, y las masas sucias e irracionales (frecuentemente pensadas como «indios» y otros grupos de piel oscura). Los periódicos consistentemente trazaban una tronfera firme entre las personas de buena posición social y educación, que debían formar activamente la opinión pública y ocupar el poder, y las masas, identificadas como incultas, emotivas, no confiables o — como sucedía en muchas descripciones de los nativos andinos — esencialmente descerebradas. Un programa político para la ciudad de Arequipa, publicado en mayo de 1895, a poco de la victoria de Nicolas de Piérola sobre Andrés Avelino Cáceres en la guerra civil, no media sus palabras:

El pueblo [...] debe estar en el firme convencimiento de que solo sus altas clases sociales pueden labrar su felicidad y bienestar, aplicando debida y ordenadamente los fondos que administren é impiantando mejoras a todas luces [ú]tiles con el método, oportu-nidad y discreción de que solo ella es capaz. Nada de improvisaciones. [Á]brase ancho campo solo al saber, a la posición social distinguida y al industrial de honorabilidad ejecutoriada.¹²

- 17 En este mismo período, un editorial en *La Bolsa*, de Arequipa, criticaba las «demostraciones populares» en el Callao, de personas que se quejaban de que los colaboradores del régimen anterior estuviesen consiguiendo empleo, dejando a los seguidores de la revolución con las manos vacías. El editorial advertía que cualquier excitación haría que el sentir popular «vibrase» debido a un exceso de emoción. En tales circunstancias era fácil pero suinamente peligroso seducir a las masas. Estas no pueden usar la razón y dadas sus pasiones, obedecen ciegamente a sus caudillos. Si el Perú deseaba dejar atrás los regímenes tiránicos y corruptos de su pasado, debía desalentar este comportamiento emotivo, apasionado e irracional de las masas.¹³ Ampliamente difundida por toda la prensa, la desconfianza para con las masas era una parte esencial del pensamiento liberal. José María Quimper, un ideólogo prominente del liberalismo en el Perú, dijo en 1886 que «[l]a opinión pública que todo lo dirige (sic) en los países libres, no es, en efecto, la opinión de todos, sino de los que pueden tener una» (QUIMPER 1886: 17). Y, además de los criminales e imbéciles, quienes no eran capaces de tener su propia opinión conformaban la mayoría analfabeta de peruanos.
- 18 Los periódicos conservadores y clericales a menudo publicaban artículos acerca de las estructuras familiares jerárquicas como la base saludable de una sociedad en la cual el padre debía mandar sabiamente, tal corno el presidente a la nación.¹⁴ Todos debieran ocupar su lugar debido en la sociedad, al igual que en la fami-lia. Para la mayoría, las mujeres y las masas emotivas inclusive, esto significaba obedecer antes que opinar sobre asuntos públicos que no podían comprender. Algunos autores definían las fronteras de la opinión pública moderna, no mediante este principio jerárquico autoritario ni tampoco por la raza o la clase social, sino por el mismo hecho de saber leer y escribir. Según esta interpretación, la opinión pública se hacía exclusivista en sus propios tér-minos: la supuesta incapacidad para participar en la misma opinión pública moderna le excluía a uno de la ciudadanía activa.

- 19 Sin embargo, la frontera entre aquellos a quienes los periódicos incluían en la Opinión Pública y aquellos a quienes deseaban excluir permaneció vaga. El espacio parecía ser más amplio en los enunciados más entusiastas acerca de los efectos que la Opinión Pública tenía sobre los asuntos de Estado. Por ejemplo, a comienzos de febrero de 1895, después de que los revolucionarios derrotasen a las fuerzas del gobierno en la ciudad de Arequipa contando con el respaldo abrumador de los civiles de clase media y baja, un editorial en *El Puerto* de Mollendo manifestó que la persistencia del gobierno de Cáceres se había vuelto imposible «por no contar con la opinión pública». Cáceres perdió el sur a pesar de su «ejército brillante», no porque éste le hubiese sido arrebatado por unos cuantos «valientes y audaces ciudadanos armados», sino porque «el pueblo en masa lo quiere así».¹⁵ El significado de «pueblo» — que aquí incluía explícitamente a las clases bajas — fue inestable durante el tardío siglo XIX: usado todavía ocasionalmente en plural («los pueblos peruanos»), identificando al Perú como una aglomeración de pueblos corporativos, se le empleaba con mayor frecuencia como un sinónimo de la nación toda. Otros autores daban a entender un significado social, separando al «pueblo» de los «vecinos notables» o las «clases acomodadas». Irónicamente, muchos artículos periodísticos excluían a ciertos estratos sociales de la Opinión Pública razonable que evidentemente figuraban entre sus lectores (por ejemplo, los artesanos y trabajadores que asistían a las manifestaciones).
- 20 Y con todo, la prensa al mismo tiempo contribuía a minar ese sentido de un ordenamiento jerárquico que la mayoría de los redactores se esforzaba por defender. Esto se alcanzaba tanto a través de los contenidos de la escritura como — más sutilmente — el efecto de demostración de la información. Era difícil no ser afectado por las calumnias, insultos y sátiras ardientes que las publicaciones políticas partidarias apilaban sobre sus enemigos en prosa, verso y en caricaturas. Véanse los siguientes versos agresivos y burlones contra Cáceres, publicados en *El Microbio* luego de un asalto auspiciado por el gobierno a *La Tunda*, un periódico de oposición, en junio de 1893:

Contra ese Tuerto
 Malvado y cunda
 Facineroso
 Tunda y más tunda
 Y «garrotazos
 Y tente tieso
 Y no dejarle
 Ni un solo Inteso».
 [...]
 Golpe y más golpe
 Sin compasión
 Con el tirano
 Tuerto ladrón
 No hay que temerle
 No hay que dejarlo,
 Que el pueblo entero
 Quiere colgalo.
 Quiere palearlo,
 Dejarlo yerto,
 Quiere escupirlo,
 Después de muerto...¹⁶

- 21 Semejante manifestación pretenciosa de violencia contra los enemigos políticos era algo común en la prensa política. Como Robert Darnton, Roger Chartier y otros han sugerido para las publicaciones en la Francia prerrevolucionaria, ella gradualmente fue erosionando, como el goteo constante sobre la piedra, al respeto por las figuras con autoridad política y a todo el edificio del orden jerárquico (CHARTIER 1991: 91, cap. 6; DARNTON 1995: caps. 5 y 9). Los lamentos y el desgarrarse las vestiduras en torno a la ineptitud, la empleomanía y el oportunismo pusilánime característicos de la «política criolla», publicados en la prensa diaria de modales más moderados, no podían sino contribuir al creciente escepticismo con respecto a las autoridades de la república.
- 22 Tal vez aun más importantes fueron los efectos de demostración de ver impresas peticiones, quejas, propuestas de ciudadanos individuales y asociaciones, toda la gama de la participación ciudadana en la sociedad civil dispuesta ante los lectores de los diarios todos los días. La lectura de los periódicos indudablemente sí tuvo el impacto emancipador sostenido por la teoría liberal de la opinión pública: una conexión instrumental entre lo que uno lee que otras personas de su misma condición están haciendo, y cómo uno mismo podría proceder. En las ciudades, los periódicos publicaban los abusos cometidos por el gobierno, la policía o el ejército: el arresto de un ciudadano sin causa alguna, el maltrato de los «presos políticos» (un término usado incluso por el gobierno) o las prácticas electorales fraudulentas. Esta luz brillante que caía sobre las actividades de quienes tenían poder, se opacaba considerablemente a medida que uno pasaba a los pequeños po-blados sin prensa, y en especial al campo andino. Aquí los eventos — desde masacres hasta los abusos cotidianos más regulares del poder — todavía podían suceder sin que un amplio público lector se enterara de ellos.
- 23 Los lectores, entonces, recibían mensajes conflictivos en su encuentro con los medios impresos: de un lado se les llamaba al orden, al rígido ordenamiento jerárquico que visualizaban los pequeños grupos de clase alta y media que controlaban los diarios y periódicos. Mas, por otro lado, indudablemente aprendían a dudar bastante de lo que el gobierno sostenía, aunque la propia credibilidad de la misma palabra impresa se debilitaba fuertemente por lo vocingleros que eran los periódicos partidarios.¹⁷ Las reacciones a estos mensajes conflictivos obviamente variaban de persona a persona y entre distintos grupos sociales, dependiendo de qué podían esperar ganar acatando el llamado al orden. Pero semejantes mensajes conflictivos reforzaban una vieja y persistente aproximación «tradicional» a la política: la del personalismo. Si la sabiduría de la opinión publicada era, de un lado, que uno no podía confiar en la mayoría de los políticos y autoridades, y del otro que debía acatarse estrictamente el orden establecido, entonces era conveniente y éticamente correcto confiar en líderes y políticos específicos a los cuales uno se sentía cerca y consideraba de elevada autoridad moral (cf. ÁGUILA 1997: cap. 4). El personalismo desempeñaba un fuerte papel en la misma prensa: en la forma en que cubría las historias políticas, tanto como en su práctica de contratación de redactores/ periodistas.¹⁸ La vitalidad continua de la folletería hasta después de 1900, debió bastante a la fortaleza del personalismo en la esfera pública: muchos folletos fueron escritos, publicados, financiados y distribuidos por personas que buscaban cuestionar las pretensiones de sus enemigos personales o satisfacer su propia vanidad.
- 24 Este aspecto personalista de la prensa peruana de finales del siglo XIX se relaciona estrechamente con una preocupación por el honor. Las élites discutían con alarma

cómo se sacaba provecho tan a menudo de la libertad de prensa para realizar ataques calumniosos a la honra de las personas, como en el caso de las copias anticaceristas arriba citadas. En 1889, Piérola dedicó íntegramente al «honor» tres páginas y media, de las treinta y tantas páginas del programa de su Partido Demócrata, pidiendo unas estrictas leyes contra la calumnia para hacer que los editores fueran responsables por las «difamaciones atroces» efectuadas en sus publicaciones (PARTIDO DEMÓCRATA 1912 [1889]: 22-27). Pero el impacto que las opiniones públicas tenían sobre el honor era ambiguo. Es claro que la prensa también servía para establecer la honra de personas y grupos sociales a quienes hasta entonces no se les había reconocido públicamente que la tuvieran.

- 25 El otro lado de la formación de la opinión pública «moderna» concierne a las asociaciones y las reuniones públicas, como las manifestaciones y ceremonias públicas. Por razones de espacio me limitaré a unas cuantas observaciones rápidas sobre su papel en el tardío Perú decimonónico.¹⁹ Al igual que los medios impresos, las asociaciones eran una manifestación del espíritu republicano de la época; pertenecer a una de ellas traía consigo ventajas relacionadas con el fin de la asociación, así como redes establecidas de protección y ayuda. En teoría, ellas hacían esto con un ethos más igualitario de lo que la Iglesia católica tradicionalmente lo había hecho (SABATO 1998: 286-87). Pero en Perú, los miembros de la mayoría de las asociaciones siguieron siendo pocos incluso en la década de 1890. Era más costoso hacerse miembro de una asociación que leer un periódico. Es más, ellas en su mayoría eran conscientemente exclusivas, confirmando arrogantemente la propia civilización avanzada de sus integrantes, en contraste con la de la inmensa mayoría de los peruanos.²⁰
- 26 Los rituales públicos eran accesibles a un número inmensamente mayor de personas (cf. AGUILA 1997: cap. 5).²¹ Y aquí, la línea divisoria entre la sociedad civil y la esfera política se cruzaba con suma facilidad.²² A decir verdad, las procesiones religiosas, que en la década de 1890 seguían atrayendo las multitudes callejeras más grandes, pertenecían al público que Habermas llama representativo de una era anterior y preburguesa.²³ Pero los rituales cívicos — como las celebraciones por las Fiestas Patrias — estaban ahora imbuidos con la misma intensa emotividad alguna vez reservada para la esfera religiosa. Además de re-escenificar las nociones del honor jerárquico copiadas de las procesiones religiosas, los rituales cívicos incluían el reconocimiento paternalista de la virtud republicana, al igual que las diversiones populares.²⁴ Para la década de 1890 las «demostraciones electorales» de los distintos partidos prominentes, efectuadas ya desde la campaña de Manuel Pardo de 1871-72, se iban convirtiendo en algo rutinario e involucraban a un gran número de ciudadanos.²⁵ El mitin de cierre de campaña de Piérola y su Partido Demócrata en la elección presidencial de 1890 presuntamente reunió diez mil miembros del partido en Lima. Todos estaban vestidos con sus mejores ropas domingueras, alineados por clubes electorales — cada uno con su propio banderín — en perfecto orden de marcha, listos para seguir a su líder, don Nicolás. Ataviado con un vistoso uniforme y sombrero emplumado, éste cabalgaba al frente de sus leales partidarios sobre un caballo blanco (DULANTO 1947: 363-66).
- 27 Virtualmente en cada capital provincial se efectuaban manifestaciones electorales de tres partidos rivales, e incluso en pequeños poblados. En los pueblos de provincias las tasas de participación llegaban al diez por ciento de la población, lo que significa que entre el veinte y treinta por ciento de los varones adultos salía a respaldar sólo un partido (las mujeres seguían siendo raras en las manifestaciones públicas).²⁶ Las

campañas electorales eran controladas firmemente por una pequeña élite urbana, social y política. Los jefes de partido atraían a las masas para que asistieran a las demostraciones con comidas gratuitas y promesas, y muchos artesanos, trabajadores así como otras personas comunes que participaban, asistían como clientes de patrones o empresarios poderosos. En ese sentido las manifestaciones cívicas tenían pocas cosas en común con la organización, los debates y las campanas de base, alabadas en la noción de opinión pública de Tocqueville. Ello no obstante, sí eran una afirmación simbólica del hecho de formar parte de la patria. Es más, las campanas podían fácilmente perder el control, en especial en los distritos rurales y los barrios populares urbanos, donde el control de la élite disminuía considerablemente. Los seguidores populares («gente de acción»), a quienes los partidos preparaban para los enfrentamientos violentos con los adversarios, a veces tenían sus propias agendas, las que libraban con la policía local, con grupos de clientelaje hostiles e incluso con hacendados y comerciantes (JACOBSEN y DIEZ HURTADO 2002). Semejante «deslizamiento» usualmente permanecía en el ámbito local y era fácilmente aplastado después de la elección. Pero con la erosión del poder y las divisiones en la élite (como sucediera luego de la Guerra del Pacífico), las movilizaciones para las campanas electorales podían radicalizarse hasta convertirse en movimientos populares autónomos.

Las llamadas formas tradicionales de la Opinión Pública

- 28 Siguiendo la teoría política de la época, en el tardío siglo XIX, la élite peruana sostenía que las personas que no podían leer y que no participaban en la vida cívica «moderna» no podían formar parte de la Opinión Pública. Buscaban así excluir a la mayoría de la población peruana de una participación activa en los asuntos de la república. Pero las opiniones públicas constantemente se iban formando a lo largo y ancho de los vastos y variados ámbitos de las comunidades rurales, haciendas, caseríos de minifundistas, distritos populares y callejones de las ciudades. Dos cuestiones estaban en juego: ¿cómo diferían dichas esferas de opinión pública de la idea y práctica de la opinión pública «moderna»?; y, en segundo lugar, ¿hubo alguna conexión o superposición entre ambas esferas?
- 29 Comencemos con un breve retrato de la difusión espacial de las opiniones públicas «tradicionales» en el tardío Perú decimonónico. En contraste con la opinión pública «moderna», aquéllas no se propagaban desde puntos focales tales como las ciudades más grandes. Puesto que para su transmisión dependían fundamentalmente de la palabra hablada y de los rituales públicos, su difusión coincidía con la propagación de la población en el mapa peruano. La opinión pública «tradicional» no estaba excluida de las ciudades, zonas de difusión y archipiélagos en donde la versión «moderna» había establecido una cabeza de puente. Allí coexistían lado a lado, superponiéndose considerablemente. Considérese al artesano lector de un diario que participaba en debates encendidos de los asuntos públicos en una chichería, o en la celebración del santo de su hermano; o al arriero que sabe leer y escribir y se desplaza entre la ciudad y el campo, donde difunde la información de los periódicos citadinos entre sus clientes rurales. Por su misma naturaleza, la opinión pública «tradicional» estaba más localizada y se diseminaba entre grupos más pequeños de personas. Pero si contamos

las festividades del santo patrón como una de sus formas, ella incluía concentraciones de grandes multitudes.

- 30 Sería erróneo caracterizar la opinión pública «tradicional» en el Perú como múltiples esferas de formación de opinión atomizadas y aisladas entre sí. Incluso sin considerar las frecuentes superposiciones con la esfera «moderna», había bastantes mecanismos con los cuales impulsar las opiniones públicas a lo largo de ejes lineales y a través de espacios radiales. Por todo el Perú andino aún existían numerosas redes de intercambio entre los productores rurales, que se hallaban íntegramente fuera del control de los comerciantes urbanos o de las autoridades estatales. Los investigadores hace tiempo han reconocido cómo estas redes sirvieron para difundir información y proyectos desde la época virreinal (por ejemplo, durante la Gran Rebelión de 1780-81). Las fiestas de los santos patrones en una comunidad o pequeño pueblo, los peregrinajes a santuarios de imágenes milagrosas reverenciadas y las ferias comerciales vinculadas a ellos reunían a centenares, miles e incluso a decenas de miles de personas rurales y urbanas de distintos distritos, provincias o departamentos. Los intercambios de noticias y chismes — por ejemplo, quién estaba comprometido con quién, qué persona fue hallada ebria y en qué casa, cómo pensaba reaccionar la comunidad de Moroorcco al cobrador de impuestos, y cuál era el último decreto del prefecto para los trabajadores forzados — eran actividades vitales en dichas festividades. De este modo, la esfera de la opinión pública «tradicional» no debiera ser pintada como una serie de incontables átomos aislados, sino más bien como una pieza de tela hecha jirones, conformada por numerosas tiras de materiales entretejidos, cada una de las cuales era bastante fuerte por sí misma, pero que eran mantenidas unidas con otros retazos por apenas unos cuantos hilos. Además, el ritmo al que la opinión pública «tradicional» se propagaba difería también del ritmo de su contraparte «moderna». En lugar de seguir un calendario lineal de publicaciones diarias o periódicas, la opinión pública «tradicional» se propagaba a través de los ciclos de los calendarios religiosos y agrícolas, así como a través del correspondiente flujo y reflujo de las actividades de intercambio.²⁷
- 31 Deseo concentrarme brevemente en un lugar particularmente importante donde se formaba la opinión pública no «moderna»: las comunidades rurales. Para el tardío siglo XIX, muchas de ellas hacían frente a una élite local o provincial en ascenso de grandes terratenientes, comerciantes y funcionarios estatales que basaban su poder en la explotación del campesinado andino. En este medio, comunicarse, formar opiniones y decidir cursos de acción de todo el grupo comunal se convirtió inadvertentemente en un *acting out* de la identidad comunal (cf. ABERCROMBIE 1998: 21, y parte III). Decidir cuándo sembrar las chacras en los campos, cuántas cargas de papas llevar al gobernador, quién habría de ser *varayok* el próximo año: éstas no eran decisiones simplemente técnicas. Al re-escenificar los rituales, costumbres y creencias de la comunidad, se iba reafirmando su identidad. En la formación de la Opinión Pública comunal, recurrir a cómo era que siempre se habían hecho las cosas, y cómo era que los antepasados heroicos hubiesen deseado que se las hiciera, era algo que tenía un papel importante.
- 32 Sin embargo, estos recursos usualmente no se basaban en una tradición sin cambios. Ellos usualmente involucraban la recreación o la invención de tradiciones y mitos fundacionales a fin de ganar legitimidad y ayudar a la comunidad a adaptarse a nuevos desafíos provenientes desde el exterior. Sin duda que estos tipos de procesos de toma de decisiones eran «racionales» en la búsqueda de objetivos comunitarios. Pero diferían

de la «moderna» esfera ideal-típica de opinión pública en dos formas: a) buscaban asegurar bienes colectivos, con lo cual ni dependían ni tampoco fomentaban la racionalidad autónoma de las personas individuales;²⁸ y b) la historia — en el sentido de relacionar causas y efectos de eventos específicos— y el mito no estaban separados claramente en la Opinión Pública comunal. Para una persona de afuera, esto haría que fuera difícil evaluar el valor de verdad de sus afirmaciones. Entonces, en cierto sentido la comunidad ideal-típica fomentaba un tipo de Opinión Pública igual de exclusivo que aquel que la élite nacional buscaba construir. Ella llegaba a pronunciamientos y expresiones colectivas de voluntad basadas en sus propias normas y costumbres, vistas como algo distinto de aquellas de la sociedad nacional hispanizada. Esta exclusividad habría sido la consecuencia del opresivo régimen neocolonial que amenazaba la supervivencia misma de la comunidad.

- 33 Pero la mayoría de las comunidades campesinas en el Perú del tardío siglo XIX difería en cierta medida de este tipo ideal. Los asentamientos rurales de agricultores y pastores aparecían con distintos ropajes en los diversos paisajes ecológicos, sociales y étnicos del Perú (JACOBSEN 1997). Variaban en cuanto a los regímenes de tenencia de la tierra, los modos e intensidad de los intercambios comerciales, el gobierno y la cohesión interna, y la propia noción que los campesinos tenían de su identidad sociocultural. Así, no podemos esperar que el significado y el funcionamiento de la formación de opinión dentro de los públicos comunales hayan seguido un patrón rígido. Dependía más bien de las constelaciones locales del poder y del grado en que las élites locales aceptaban como legítimas las pretensiones de las comunidades campesinas. También dependía de la participación de la comunidad en la república y sus debates, de los rituales cívicos, el alfabetismo y las organizaciones asociativas. Por ejemplo, el hecho de que hayan habido bastantes escuelas rurales en la vecindad de Huancayo (en el valle del Mantaro) ya en 1900, mientras que virtualmente no había ninguna en el altipiano, debe haber trazado una diferencia en las esferas pública de ambas regiones (DEUSTUA y RÉNIQUE 1984: 18-19).
- 34 Mark Thurner y otros han sostenido que las comunidades de indígenas adoptaron pienamente la república, buscaron alianzas y desearon participar en las esferas públicas y políticas en sus propios términos, pero que fueron tragicamente rechazados y reprimidos por el Estado controlado por la élite (THURNER 1997: cap. 2, 146-52). Esta es, en efecto, la consecuencia lógica de la exclusividad y la naturaleza jerárquica reclamada para la Opinión Pública «moderna» de la nación por parte de las élites políticas y sociales. Pero como ya se sugirió, éste solamente era un lado de la opinión pública «moderna» en el Perú del tardío siglo XIX. Hubo casos en que una comunidad indígena bien atrincherada forjó alianzas en tiempo de paz con facciones de la élite — Catacaos —, fundó asociaciones — Laraos — y llevó a cabo campañas electorales comunales competitivas — sierra de Piura — (DÍEZ HURTADO 1998: 179-84; JACOBSEN 1997: 149-51; MAYER 1977: 65). Aunque en muchas partes de la república las comunidades hacían frente a un asalto cada vez mayor desde mediados de la década de 1880, en ciertas regiones se fundaron nuevas comunidades como, por ejemplo, en la sierra de Piura, en el norte peruano. Esta nueva congregación se basó en parte en una esfera pública «moderna», con representación de intereses, y en la elección competitiva de líderes que reflejaba la opinión pública comunal.
- 35 Es mas, desde por lo menos la década de 1860 hubo unos cuantos miembros de la élite liberales y progresistas, como Gregorio Paz Soldán, que entendían las protestas del campesino-do nativo — por lo general clenunciadas por hacendados histéricos como

rebeliones e incluso como «guerras de castas» — como un ejercicio normal de los derechos cívicos (cf. VÁSQUEZ 1976: 320). Si bien la abrumadora mayoría de los políticos de la élite no estaba dispuesta a respetar las opiniones públicas del campesinado nativo, esto no quiere decir que la mayoría de las comunidades haya dejado de incorporar elementos de la esfera pública «moderna» a su marco institucional y su misma identidad. Al igual que otras esferas sociales, las comunidades nativas podían ser «modernas» y excluyentes al mismo tiempo. Y al igual que en la élite hispanizada peruana, entre el campesinado nativo saber leer y escribir y/o participar en los debates públicos no se traducían automáticamente en unas nociones «democráticas» de tipo occidental sobre la formación política, como la separación de poderes y el debido proceso legal.

- 36 ¿Pero en qué medida — y cómo fue que — las opiniones públicas formadas en las comunidades campesinas, entre los colonos de las haciendas, los trabajadores de una panadería o los arrieros y comerciantes itinerantes de una feria anual eran importantes para la Opinión Pública a escala nacional? ¿Tenían algún impacto sobre el proceso de toma de decisiones en torno a la distribución de los recursos materiales y simbólicos en las esferas de poder pública y privada? Las amplias evidencias de la represión de las opiniones e intereses subalternos en el Perú del tardío siglo XIX hacen que sea fácil responder esta pregunta esencial de modo pesimista. Muchas de estas opiniones públicas descentralizadas no se expresaron en una forma fácilmente comprensible para la élite nacional del poder, ni tampoco se quería necesariamente que dicha élite las oyese. En cierto aspecto, muchos peruanos subalternos aún aceptaban una sociedad y una formación política ordenadas jerárquicamente. Uno podía ser al mismo tiempo un humilde agricultor, pastor, arriero o zapatero remendón que atribuía mucha importancia a la protección de un padrino o patrón benevolente, y un ciudadano orgulloso de la república. Es más, a las personas en las chicherías, en las comunidades y en las ferias les faltaba información sobre muchos temas que discutían y de los cuales se formaban opiniones. Muchos «asuntos de Estado» se trataban en secreto y a través de lazos informales en los exclusivos clubes sociales de la élite, antes que en los medios públicos. Ello tuvo como resultado las «bolas» y chismes, las formas variegadas del rumor. Se les puede leer como el «sentir nacional» que tanto preocupaba a los observadores contemporáneos reflexivos, ya que encontraba escasas manifestaciones en la Opinión Pública controlada por la élite (CAPELO 1895-1902: III, 15-21).²⁹ El rumor reforzaba una política de arbitrariedad, seduciendo a grupos populares y autoridades para que asumieran una acción militante o emprendieran la represión, con consecuencias a veces devastadoras.
- 37 En estas condiciones, las opiniones públicas en los diversos espacios de la vida social peruana se comunicaban a escala nacional con la Opinión Pública dominada por la élite, de dos formas diferentes: vínculos de clientelaje entre personas y familias de distintos pasados sociales y étnicos; y la utilización inestable de los discursos junto con las prácticas liberales y republicanas por parte de los grandes segmentos de los ciudadanos peruanos. La misma ampliación de las comunicaciones entre clases e interétnicas en el contexto de un régimen político exclusivista llevó al refuerzo de los lazos verticales y clientelistas, desde el callejón al palacio presidencial (cf. ÁGUILA 1997: caps. 4 y 7). Sin embargo, igual de importantes fueron las frecuentes ocasiones en la vida política del Perú del tardío siglo XIX en que los *impasses* críticos de la política nacional forzaron a quienes estaban en el poder a prestar atención a los rumores y murmullos de

descontento que hervían en los distritos rurales de diversas regiones, al igual que en los mercados, chicherías y callejones de los poblados. Si bien la represión era una opción considerada legítima por la dominante visión elitista y jerárquica de la formación política, ella solamente podía aplicarse contra desafíos localizados. El Estado no contaba con la capacidad de imponer los decretos rechazados por las opiniones públicas a lo largo y ancho del territorio de la república. Cuando los agricultores, mineros o artesanos y jornaleros andinos en los pueblos justificaban esas murmuraciones ubicuas con nociones liberales o republicanas, podían ocasionalmente llegar a configurar la Opinión Pública.³⁰

- 38 En este capítulo intenté demostrar que en el Perú de finales del siglo XIX, no es de mucha utilidad trazar una distinción rígida entre las esferas o sectores de la opinión pública «moderna» y «tradicional». Había demasiadas superposiciones entre ambas. Aun mas importante es que para el Perú, en este mismo período, no resulta válida la teoría liberal tocquevilliana de una esfera pública racional y democrática derivada de modo más o menos automático de la circulación de periódicos y de una vivaz actividad asociativa. Si bien la circulación de la prensa peruana antes de 1900 se ve mezquina a escala internacional, su difusión en ciudades y pueblos podría haber sido sorprendentemente grande. Hasta los artesanos y obreros analfabetos parecen haber estado sumamente interesados en la última filipica de la oposición en contra del presidente y su gobierno. En muchas partes de la ciudad habia una genuina emoción con respecto a los asuntos públicos. Esto encaja bien con la noción de Tönnies de un Estado agregado «etéreo-difuso» o vacilante de la Opinión Pública que parece ser especialmente apasionado.
- 39 Además, la idea de Tönnies de distinguir entre la Opinión Pública y los intercambios de bromas en una dirección y otra de las opiniones públicas resultó útil para comprender el Perú durante el tardío siglo XIX. En contraste con el tipo ideal tocquevilliano, allí la Opinión Pública «moderna» controlada por la élite buscaba ser exclusiva y jerárquica, el opuesto exacto de un modelo abierto y asociativo de base. Mas el significado y los efectos de la prensa y la sociedad civil no podían ser controlados en forma tan estrecha por los designios de la élite, de modo que también tuvieron el efecto opuesto. Del mismo modo puede argumentarse — como ya lo examiné aquí en el contexto de las comunidades de indígenas — que la esfera pública «tradicional» tuvo sus propios patrones contradictorios de exclusividad y de debate cada vez más abierto. Dadas las multiples superposiciones entre estas dos esferas presuntamente separadas, uno puede en realidad visualizar los jirones de una red de formación y difusión de la opinión en comunidades, chicherías, festividades religiosas y ferias co-merciales, entrelazadas con hebras del tejido formado por la difusión de la opinión a través de periódicos y asociaciones; una tela multicolor que acogía muchas opiniones públicas diferentes lado a lado por todo el vasto espacio geográfico, social y étnico del Perú.³¹ Pero esta red variada siempre tendió a ser sofocada por el manto gris de la exclusividad de la élite que buscaba establecer su Opinión Pública.

NOTAS

1. Agradezco por sus reflexivos comentarios a Teresa Jacobsen, Michel Gobat y a los participantes en el Latin American History Workshop de la Universidad de Chicago.
2. Para una crítica véase ELEY 1992: 289-339.
3. Tacna, Arica e Iquique seguían contando con una vigorosa prensa pro peruana décadas después de ser ocupadas por Chile en 1879-80.
4. Las cifras de 1885-97 se derivan de HAZEN 1988.
5. Para los lectores de diarios en Ciudad de México durante el Porfiriato véase Piccato 1999.
6. *El Microbio*, I: 2 (29 de octubre de 1892).
7. Para las pretensiones exageradas de circulación de *La Tunda* (¡hasta quince mil ejemplares!) véase López Albújar 1963: 47; y *Fray Leguito San José*, I: 11 (20 de abril de 1893).
8. Los periodiquillos, los estridentes periódicos partidarios, dependían para su distribución de las tiendas de las pulperías; Águila 1997: 114.
9. Para los lectores de periódicos en Buenos Aires véase PRIETO 1988: cap. I.
10. Véase ÁGUILA 1997: 114; para los «lectores» en las fábricas cubanas de habanos véase ORTIZ 1995: 89-90; hasta ahora no aparece ninguna evidencia comparable para las fábricas peruanas.
11. Observación personal (1975-76) de un campesino y carpintero emigrante de Puno.
12. S. Ortiz de la Puente, «Breve estudio político-social...», *La Bolsa* (Arequipa). 3 y 4 de mayo de 1895.
13. «Interior: Callao», *La Bolsa*, 17 de abril de 1895.
14. «Crónica: decálogo del padre», *El Deber* (Arequipa), 28 de noviembre de 1894.
15. *El Puerto* (Mollendo), 9 de febrero de 1895, reimpreso en *La Bolsa*, 11 de febrero de 1895.
16. «Sinapismos: La Tunda! [A mi compatriota el Dr. D. Belisario Barriga]», *El Microbio*, I: 34. 22 de junio de 1893; subrayado en el original.
17. Para la credibilidad de la prensa véase *El Comercio* (Lima), 3 de abril de 1894, edición de la tarde.
18. Para el patronazgo rutinario de los puestos en los periódicos véase *Rasgos biográficos del Sr. José Fermin Herrera candidato a la diputación en propiedad por la provincia de Canta* (Lima, julio de 1895).
19. Para la sociedad civil peruana en el siglo XIX véase el trabajo de Carlos Forment, «La sociedad civil y la invención de la democracia» (manuscrito): FORMENT 1999; CHAMBERS 1999: cap. 7.
20. Para una ampliación de la sociedad civil en el Cuzco desde finales de la década de 1890 véase KRÜGGELER 1999: 166, 171-75.
21. Sobre México véase VAUGHN 1994; LOMNITZ 1995.
22. Para Buenos Aires c 1860-1880 véase Sabato 1998: cap. 10; para las ciudades de los EE. UU. en el siglo XIX cf. RYAN 1998.
23. En 1886, las celebraciones por el tricentenario del nacimiento de Santa Rosa atrajeron la mayor multitud hasta ese entonces convocada en Lima; véase Middendorf 1893: I, 339-40.
24. Véase una relación detallada de las Fiestas Patrias en el Callao en *El Amigo del Pueblo* (Callao), 27 de julio de 1895; para la transformación de un ritual cívico en un pueblo mexicano cf. VAUGHAN 1994.
25. Para la campaña de 1871-72 véase MÜCKE 1998b: cap. 3.1; MCEVOY 1997: cap. 2.
26. Subprefecto de la provincia del Cercado al prefecto del departamento de Huánuco, 3.1 de marzo de 1890, Archivo General de la Nación (AGN), Min. del Interior, Prefecturas, 1890, Paq. 14.
27. En realidad, los medios «modernos» del Perú también se incrementaban y disminuían según el calendario electoral, la política de prensa del gobierno y los ciclos empresariales.

- 28.** Para las esferas públicas en las comunidades campesinas del Allo Perú en 1750-1780 véase Penry 1996: 134-36.
- 29.** Sobre los rumores en Mexico véase LOMNITZ 1995.
- 30.** Véase en la primera parte de este libro el estudio de Carlos Contreras sobre el destino de la contribución personal.
- 31.** Para la opinión pública como una red flexible de hilos y nudos véase CAPELO 1895-1902: III, 32-41.

Política e inclusión en la primera mitad del siglo XX en la sierra ecuatoriana*

Kim Clark

- 1 A principios del siglo XX, los indios de la sierra ecuatoriana sufrieron muchas formas de exclusión; sin embargo, poner énfasis sólo en dicho tema omite importantes aspectos de su cultura política. Este hecho es particularmente claro cuando se investiga sobre sus problemáticas respecto al trabajo y la tierra; allí se les ve políticamente muy activos, presentando reclamos y peticiones ante varias instancias del gobierno nacional de quienes lograban, en ciertos casos, su intervención para ayudarlos con algunos de sus más urgentes problemas cotidianos.¹ En el presente artículo me propongo examinar la naturaleza de estos reclamos, la forma en que ganaron legitimidad y cómo estas exigencias indígenas cambiaron a través del tiempo. Para ello utilizo una definición de cultura política algo estrecha, que no implica valores culturales ampliamente compartidos como estados mentales internos sino más bien, en palabras de Keith Baker, como:

[...] las definiciones de las posiciones relativas desde las cuales los individuos y los grupos pueden (o no) legítimamente hacer reclamos del uno al otro, y por lo tanto de la identidad y límites de la comunidad a la cual ellos pertenecen (o de la cual están excluidos). Constituye [también] el significado de los términos en que estos reclamos están enmarcados, la naturaleza de los contextos a los cuales pertenecen y la autoridad de los principios que los gobiernan. [Por último], define los procesos institucionales (y extrainstitucionales) por medio de los cuales estos reclamos están formulados, las estrategias por las cuales pueden ser presionados y las contestaciones que provocan. (BAKER 1987: XIII)

- 2 Esta definición implica la necesidad de examinar tanto la forma en que los grupos subordinados formulan sus reclamos, como la manera en que los sectores dominantes pueden facilitar ese proceso en circunstancias específicas. En todos los casos, los indios incorporaron elementos del discurso de la élite para volver sus reclamos comprensibles para el Estado (cf. SCOTT 1998).

- 3 Más adelante, la discusión está organizada en dos amplios períodos históricos: el liberal (1895-1925) y el subsecuente de crisis política y económica durante las décadas de 1930 y 1940. En cierto sentido, el período liberal puede ser visto como una época de estabilidad política comparado con lo que vino después. Desde la Revolución Liberal en 1895 hasta 1925, todos los presidentes ecuatorianos fueron liberales. En 1925, oficiales militares y miembros de la clase media derrocaron a los liberales en la Revolución Juliana. A continuación de ésta, un período de extrema inestabilidad política generó quince presidentes sólo en la década de 1930. Al mismo tiempo, el país fue azotado por una crisis económica, dada la parálisis de las exportaciones ecuatorianas en la depresión mundial. La crisis económica aminoró a fines de los años cuarenta con la expansión de la producción bananera en la Costa ecuatoriana; ello impulsarla otro auge exportador en la década de 1950.

Conflictos laborales en el período liberal

- 4 Durante el período liberal, el discurso del Estado con respecto a los indios serranos se enfocó en la necesidad de liberarlos de los abusos y transformarlos en seres capaces de participar en la vida nacional. Esto era algo de lo que los propios oficiales liberales se debían hacer cargo y fue a menudo expresado en relación con asuntos laborales. En 1897, el Ministro de Justicia formuló el problema en los siguientes términos:

[Preocupa] sobremanera la situación lamentable en que yace la porción más desgraciada de la República —los indios. Su completa ignorancia y la falta de cultivo de su inteligencia, no les da aptitudes para ajustar sus compromisos con discernimiento, y de [...] su esclavitud perpetua, el cúmulo de sus obligaciones sin término.

Es menester que usted [el gobernador] como agente inmediato de un gobierno liberal, procure salvar a esa clase desvalida de su postración y barbarie y se manifieste siempre solícito en vigilar porque se le concidere [sic] y trate como a seres dotados de la propia razón que el hombre civilizado. Si hemos trabajado por dar impulso al progreso de nuestra Patria, hagamos efectiva la igualdad republicana, de manera que todos los ecuatorianos obtengan igual protección y cumplida justicia de parte de las autoridades políticas y judiciales.²

- 5 Aunque podamos pensar que esto era retórica vacía, de hecho los oficiales liberales realmente se autodefinieron como los protectores de los indios. ¿Por qué era éste el caso? Hacia fines del siglo XIX, había en Ecuador dos fuertes clases dominantes ubicadas regionalmente: una en la más poblada sierra, asociada con haciendas que producían para el mercado interno y que tendía a ser más conservadora; y la otra en la costa, que producía cacao para el mercado mundial y que formaba la base social del liberalismo. La existencia de estos dos grupos de élite, que competían por el poder político y el acceso a la mano de obra, fue fundamental para la particular forma en que las relaciones laborales se desarrollaron en el Ecuador (Clark 1998b: cap. 4). Mientras durante el siglo XIX la élite serrana se encontraba en una posición de dominación política, la revolución liberal de 1895 representó el surgimiento de la élite costeña. No obstante, este grupo no fue capaz de imponer un proyecto que fuera de su exclusivo interés durante el período liberal. Ello se debió, en parte, al hecho de que mientras los liberales fueron capaces de controlar las elecciones para el Ejecutivo, resultó más difícil controlar las elecciones para el Poder Legislativo donde la sierra, más poblada y conservadora, tendía a dominar. Como resultado, una difícil relación se desarrolló entre las dos clases

dominantes; se creó una atmósfera de competitividad y tensión que tuvo también importantes implicaciones para los grupos subordinados.

- 6 Dado que la élite costeña sufría de una crónica escasez de mano de obra, con el advenimiento de las administraciones liberales posteriores a 1895 los agricultores cacaoteros dirigieron sus miradas al gobierno para que éste estimulara el flujo de mano de obra hacia sus tierras, en parte a través del aflojamiento de las ataduras laborales en la sierra. Los liberales consideraban que la mano de obra se hallaba artificialmente inmovilizada en la sierra por lo que, para ellos, eran las fuerzas de la tradición: los hacendados, la Iglesia y las autoridades políticas aliadas con éstos (cf. GUERRERO 1994). Desde la perspectiva de la élite agroexportadora liberal de la costa, los terratenientes serranos utilizaban la coerción extraeconómica para preservar su control sobre la mano de obra, sabotando así los prospectos para el desarrollo nacional a través de la producción para la exportación. Y, de hecho, durante la última parte del siglo XIX, a los campesinos indígenas de la sierra ecuatoriana se les exigía que prestaran varias clases de servicios para quienes manejaban los poderes locales.
- 7 En este contexto, el Estado liberal asumió una posición de superioridad moral sobre las élites serranas, precisamente al insistir en su propio rol como protector de los indios en contra de los abusos de los terratenientes serranos y de la Iglesia católica. Ello fue importante, dado que el Estado liberal se presentaba como la fuente de nuevas libertades en contraste con el período conservador que le había precedido, sus políticas laborales no involucraron el uso de la coerción extraeconómica para generar flujos de mano de obra forzada hacia la costa o para desposeer a los campesinos indígenas de sus tierras. En vez de esto, los esfuerzos liberales para minar el poder de las élites serranas se enfocaron en una serie de disposiciones legales nuevas, enmarcadas en un discurso sobre el derecho de formar libremente contratos laborales, los mismos que se pusieron a disposición de los campesinos indígenas para combatir los abusos que les ataban a la sierra. Aunque existieron diferencias salariales entre costa y sierra, no fue posible la migración de un gran número de trabajadores mientras los indígenas estuvieran atados a la sierra por formas de coerción extraeconómicas. Así, en Ecuador, el énfasis de las políticas liberales estuvo en desarrollar los derechos individuales de los indios como trabajadores. De esta forma, la «liberación» de la mano de obra campesina indígena no ocurrió a través de la violenta transformación de este sector en un proletariado o semiproletariado sino más bien a través de una serie de reglamentaciones legales y decretas ejecutivos que, gradualmente, minaron el poder de los terratenientes serranos, los oficiales locales y la Iglesia. En este sentido, es posible entender la época liberal como un proceso antigamonal y centralista propulsado por un Estado modernizador.
- 8 Una vez que las medidas legales fueron promulgadas por el Estado central, éstas fueron puestas en vigor debido, principalmente, a los grupos subordinados. Ellos, citando estas leyes, solicitaron al Estado que limitara los abusos locales. En verdad, los archivos locales están llenos de quejas de los indígenas ante autoridades superiores, quejas que proclaman su derecho a ser protegidos por el Estado central del tratamiento abusivo de los poderes locales. Esta ha llevado a Andrés Guerrero (1994) a proponer la idea de que el Estado liberal promovió una imagen «ventrílocua» de los indios. Como Guerrero señala, nuevos canales de comunicación fueron establecidos entre el Estado y los indios cuando se promulgaron leyes que minaron los poderes locales en la sierra, con la argumentación de que estos grupos cometían abusos en contra de los derechos de los

indios; como resultado, los indios reprodujeron ante el Estado esta imagen de sí mismos como necesitados de protección.

- 9 Datos obtenidos en una investigación en los archivos locales del cantón de Alausí, provincia de Chimborazo, muestran que los indios no fueron lentos en asimilar esta clase de retórica expuesta por el Ministro de Justicia. Típicamente, las quejas indígenas acerca de los abusos laborales citaban disposiciones constitucionales que requerían que los oficiales gubernamentales protegieran a los indios (por ejemplo, los artículos 138 de la Constitución de 1897, así como el 26 y 128 de la Carta de 1906). Durante esta época, las peticiones indígenas estuvieron, en último término, basadas en éstos y otros derechos constitucionales, pero lo más importante fue que cuando los indios se quejaban ante autoridades políticas supralocales basándose en estas leyes, la respuesta de parte del Estado central —encarnado en el presidente y sus representantes, tales como ministros y gobernadores provinciales— llegó en la forma de decretos ejecutivos u órdenes específicas enviadas a oficiales de ámbito local, reiterando los derechos indígenas. Cuando las órdenes específicas fueron enviadas, toda una red de derechos fue reforzada y es importante notar que este proceso fue iniciado a través de la acción indígena. El conflicto entre los oficiales locales y los del Estado central fue crucial en esta dinámica. Aunque las autoridades locales, tales como los tenientes políticos (en cada parroquia), fueron nombradas por el Estado central, éstas provenían del área local y estaban bastante inmersas en relaciones sociales locales, así como estrechamente vinculadas con los terratenientes locales y otros notables. El quebrantamiento de leyes y órdenes de las autoridades supralocales en el ámbito local promovía nuevas quejas indígenas a autoridades más altas y nuevas órdenes a las autoridades locales, incluidas, a veces, multas o despidos de los oficiales locales.
- 10 Aunque, en último término, el Estado liberal podía haber deseado minar directamente el control de los terratenientes serranos sobre la mano de obra, éste no era lo suficientemente poderoso como para entrar a las haciendas a regular las relaciones laborales, por lo menos hasta la década de 1920. Donde quizá fue más sencillo establecer la autoridad estatal y presionar por el proyecto liberal relacionado con los derechos laborales fue en algunos de los tempranos conflictos entre la Iglesia y el Estado. Un área de conflicto aún más importante, que generó una gran cantidad de material de archivo, emergió con respecto al régimen de mano de obra para obras públicas locales —mano de obra referida como «auxilio»— (cf. CLARK 1994: 49-72). El concejo municipal, localmente elegido, pedía al jefe político del cantón (un representante del Estado central) que instruyera a sus subordinados, los tenientes políticos de cada parroquia, que mandaran jornaleros indios a los sitios de trabajo. Aunque los peones estaban a veces deseosos de trabajar cuando se les pagaba puntualmente, el uso de la fuerza entraba en juego cuando el pago no se efectuaba o el trabajo era requerido durante períodos críticos del ciclo agrícola. Así, los abusos contra los peones —todos ilegales— consistían en no pagarles, el uso de la fuerza durante el reclutamiento y su empleo en proyectos privados en vez de públicos.
- 11 Un ejemplo típico de las quejas de los indios acerca de esta clase de abusos nos lo da el siguiente texto presentado al gobernador provincial:

Somos indígenas de la parroquia de Tixán perteneciente al Cantón Alausí, en donde, infringiendo [sic] la disposición de nuestra carta fundamental, la terminante disposición de la Ley de Régimen Administrativo Interior, atropellan las garantías individuales, las autoridades de nuestra parroquia, y nos tienen mártires en trabajos forzados con el nombre de auxilio, y si no nos presentamos a cumplir

dichos trabajos, mandan comición [sic] a nuestras moradas en alta noche, y nos llevan contra nuestras voluntades, ante del Señor Teniente Político, por cuya orden nos presentan en su despacho, ¿y para qué? para repartirnos a distintas personas, de las favorecidas por la autoridad, quienes tienen sus quehaceres [sic]: nos manda a Alausí con pretexto de que trabajemos en las obras públicas, las cuales hacen trabajar personas que han tomado la obra por contrata, y esto es, yendo nos bien, y de lo contrario nos mandan a trabajar en sus fundos o casas: no es esto todo, pues de no ser encontrados personalmente, llevan nuestros bienes semovientes hasta que nos presentemos al trabajo, y si no encuentran bienes, nos amenazan [sic] con multa.

Como Usted es la primera autoridad de nuestra provincia, recurrimos a su protección a fin de que en miramiento a nuestra infelís [sic] raza, nos sacuda de este yugo, y nos excepcione de dicho trabajo de auxilio, para lo que imploramos justicia...³

- 12 El gobernador provincial respondía al jefe político acerca de estas repetidas quejas:

Tengo conocimiento [de] que en la jurisdicción de su mando se hostiliza y se comete[n] muchos abusos con los infelices indígenas, con pretexto de las obras públicas, y como estas según nuestra carta fundamental deben gozar de las garantías de todo ciudadano, pido a usted se sirva impartir las órdenes necesarias para impedir estas abusos, e insinuar más bien a las autoridades de su dependencia a que favorezcan en cuanto sea posible por el mejoramiento de esa raza oprimida y desvalida.⁴

- 13 Éstos no son sólo ejemplos aislados de los discursos indígena y estatal. Ellos, más bien, formaron una red de continuas comunicaciones que, eventualmente, llevó al virtual desmantelamiento del régimen de mano de obra forzada para trabajos en obras públicas en la región de Alausí y su reemplazo por el sistema de trabajo contratado. Un paso importante en este proceso ocurrió cuando, después de que los indios locales repetidamente se quejaron a autoridades más altas del abuso que sufrían en manos de las autoridades locales, el Ministro de Gobierno ordenó a todas las autoridades locales que anunciaran públicamente que era ilegal forzar a un indio a trabajar. Al respecto, instruyó al jefe político de la siguiente manera:

Para que se realicen cumplidamente los propósitos del Gobierno en orden a este asunto, usted se servirá disponer que, en cada parroquia, en cualquier día feriado, manifieste públicamente el teniente político que los indios no están obligados a prestar aquellos ilegales servicios y que, en caso de que cualquier empleado los exigiere, pueden presentar los perjudicados la respectiva denuncia a las autoridades superiores, para que se imponga al infractor la sanción impuesta por la Ley.⁵

- 14 No es sorprendente que se volviera casi imposible conseguir jornaleros en los meses siguientes ya que, como uno de los tenientes políticos explicaba a las autoridades cantonales, «[...] toda la gente indígena está enterada de la circular del Señor Ministro [...] el mismo que se publicó por bando. De consiguiente, no me es posible forzar a la gente a trabajar forzados ya que conozco que estos tienen sus defensores, y que me pudieran enredar en una causa criminal, en caso de no hacer que se cumpla el precepto del mencionado Sr. Ministro».⁶ Finalmente, en 1921, hubo una orden del ministro a cargo de suspender todos los reclutamientos de indios para obras públicas municipales. De ahí en adelante los peones serían contratados voluntariamente para este trabajo.
- 15 Durante el período liberal, los indios repetidamente se apropiaron del discurso del Estado central. Enérgicamente argumentaron que eran tímidos e ignorantes y que, por ello, merecían la protección del Estado, particularmente con relación a los asuntos laborales. Aunque este discurso tenía sus raíces en la época colonial, parece haber

adquirido nueva vida en Ecuador en el período liberal, dada la importancia de los asuntos laborales. En realidad, los indios serranos eran capaces de usar estas disposiciones legales para limitar el tratamiento abusivo del que eran objeto por parte de los poderes locales. En el curso de estos procesos, el Estado central fortaleció su legitimidad entre los grupos subordinados, a menudo a costa de los propios oficiales del Estado en el ámbito local, y también minó el control de los terratenientes locales y de la Iglesia sobre la mano de obra indígena. Este análisis también sugiere algo acerca de cómo ocurre la formación del Estado a una escala micro. Algunas leyes son promulgadas en las esferas más altas del gobierno, lo que expande, en principio, ciertos derechos de los subalternos, pero entonces la acción de los subalternos es requerida para hacer esos derechos reales y efectivos a escala local.

- 16 Los ejemplos presentados anteriormente muestran un proceso por el cual los grupos subordinados se valieron de determinadas leyes seguidas de órdenes o decretos específicos una vez que eran quebrantadas; así, sus derechos eran reforzados en el ámbito local. Esta nos recuerda la importancia, en palabras de Joseph y Nugent, de «[...] traer al Estado de regreso [a nuestros análisis], sin dejar a la gente afuera» (1994b: 12). Finalmente, estos procesos en realidad aflojaron las ataduras de la mano de obra en la sierra y facilitaron su migración a la costa. El proyecto liberal relacionado con los indios de la sierra fue un proyecto de clase, que promovió con éxito los intereses de la élite agroexportadora costeña al minar el poder de la clase terrateniente serrana en el nombre de la justicia y del progreso.

Problemas de tierras y mano de obra en las décadas de 1930 y 1940

- 17 En la sierra del Ecuador, los años de crisis económica y política durante las décadas de 1930 y 1940 presenciaron nuevas formas de conflictos en las haciendas y nuevas formas de organización entre campesinos. En verdad, debido a la crisis y la consecuente diversificación económica, las clases obreras ecuatorianas fueron estimuladas a recurrir a nuevas formas de acción. El panorama político nacional también se volvió más complejo en estos años con la fundación de los partidos Socialista y Comunista, así como con la emergencia del populismo urbano. En asociación con estos procesos, la nueva legislación obrera fue promulgada en dicho período, particularmente durante los gobiernos que siguieron a la Revolución Juliana (1925-31) y al gobierno del general Alberto Enriquez (1937-38), quien invitó a miembros del Partido Socialista a colaborar en el diseño del nuevo Código Laboral.
- 18 El análisis presentado aquí se basa en documentación referente a las haciendas de la Asistencia Pública en la sierra centro-norte, donde algunos de los más graves conflictos ocurrieron en las décadas de 1930 y 1940. Estas propiedades fueron expropiadas a órdenes religiosas en 1908 con la promulgación de la Ley de Beneficencia. Su propiedad pasó a la Junta Central de Asistencia Pública (JCAP), y los dineros recolectados de sus arriendos eran dirigidos a hospitales y orfanatos. Manos privadas de la clase terrateniente de la región arrendaron estas propiedades públicas por períodos de ocho años cada vez, pagando una renta anual fija más que una proporción de sus ganancias. Dada la situación, era claro que dentro de los intereses de los arrendatarios estaba el obtener la mayor cantidad de dinero posible de una propiedad durante el período de arriendo. Así, la respuesta de los arrendatarios a la crisis económica tendía a

incrementar las demandas sobre los campesinos y hacer que éstos absorbieran sus pérdidas económicas tanto como fuera posible. A continuación, voy a examinar algunas de las características generales de una ola de conflictos agrarios en estas haciendas, a lo que seguirá una discusión de estrategias campesinas específicas que resultaron exitosas.

- 19 En la década de 1930, dada la legislación disponible para los campesinos residentes en las haciendas, éstos comúnmente registraron quejas o realizaron huelgas sobre asuntos de salarios, especialmente sobre sueldos impagos o acerca del número de días que se esperaba que ellos trabajaran en las tierras de la hacienda —no olvidemos que ello iba en detrimento de sus propias chacras, de cuya producción dependía su subsistencia. Aún cuando su forma primaria de remuneración era el tener acceso a un terreno de cultivo para su uso personal (un «huasipungo») y el derecho a que sus animales pastaran en las tierras de la hacienda, se suponía que los huasipungueros debían recibir, legalmente, al menos un salario parcial, el cual a menudo no era pagado. Estos asuntos llevaron a extensos conflictos en haciendas estatales. No se podía argumentar a favor de los asuntos referentes al acceso a la tierra tan fácilmente, pero cuando los salarios no eran pagados, esto justificaba (desde la perspectiva de los campesinos) un retiro de los servicios que ofrecían, así como una gradual apropiación de los recursos de la hacienda durante conflictos duraderos. Lo que ocurría en un cierto número de importantes conflictos en la sierra centro-norte en este período fue que, cuando los campesinos iban a la huelga por razones relacionadas a los salarios, ellos empezaban a introducir en la hacienda tanto familias campesinas adicionales, a quienes les entregaban tierras para cultivos de subsistencia, como más ganado, que consumía pastos a expensas del ganado de la hacienda. Por ejemplo, en la hacienda Zumbagua, en la provincia de Cotopaxi, durante un extenso conflicto que empezó en 1937, los campesinos eventualmente llevaron unas 200 familias adicionales a la propiedad. Según el arrendatario, también introdujeron a sus pastos unas 27 000 ovejas. De manera similar, en la hacienda Tolóntag, al este de Quito, los campesinos introdujeron cerca de 70 familias adicionales a la propiedad en el curso de un conflicto que empezó en 1934. En las haciendas Pesillo y Moyurco, al norte de Quito, en Cayambe, donde los campesinos formaron sindicatos agrícolas a comienzos de los años 30, cantidades significativas de su ganado fueron descubiertas cuando un rodeo fue llevado a cabo para forzarlos a sujetarse a la disciplina de la hacienda. El número de animales fue tal que los soldados que acompañaban a los oficiales llegaron a la conclusión de que el obrero de las ciudades estaba en una escala económica muy inferior a la del bracero de Pesillo. Hasta los mismos arrendatarios, que son los que más sabían del indio, quedaron pasmados al contemplar las inmensas partidas de ganados que habían tenido los indios en los sitios de las haciendas, tanto que, las de la clase lanar eran tres veces mayores que el número de ovejas de propiedad del arrendatario de Pesillo.⁷
- 20 Incluyo esta información para ilustrar el hecho de que, aun cuando la clase de demandas que podían ser hechas por los campesinos se daban primariamente en áreas relacionadas con los salarios, ellos podían usar el pretexto de no ser pagados para extender su influencia sobre el tema de la tierra, que era algo que no podían exigir directamente bajo la legislación existente. Cuando el polvo se asentó después de algunos de estos conflictos, no se requirió de los campesinos que compensaran a los arrendatarios por la pérdida de su mano de obra durante lo que, a veces, era un período de varios años, y al menos en el caso de las haciendas Zumbagua y Tolóntag, a las

nuevas familias huasipungueras no se les pidió que dejaran las haciendas al final de los conflictos. En realidad, estos conflictos a menudo terminaron a mediados de la década de 1940 con el cese total del sistema de arriendos y con el traspaso a la administración directa de las propiedades por parte de la JCAP, bajo la supervisión de administradores profesionales que recibían un generoso salario en vez de obtener lo que más pudieran de las haciendas. En este sentido, muchas victorias de los campesinos indígenas fueron parciales. A los arrendatarios abusivos no se les renovaron sus arriendos; sus pérdidas no fueron compensadas por los campesinos y los nuevos residentes no fueron desalojados después de los conflictos. Pero, al mismo tiempo, los campesinos no recibieron contratos de arriendo por estas propiedades o, en la mayoría de los casos, sus salarios atrasados.

- 21 Un nuevo elemento de las peticiones de los campesinos indígenas en esta época fue que, en la década de 1930, ellos empezaron a promover una «vía campesina» de la modernización agrícola (Clark 1998a: 373-93). Ésta fue elaborada por los mismos campesinos en disputas específicas y en asociación con los organizadores y abogados comunistas y socialistas que estuvieron particularmente activos en los conflictos de Cayambe, pero también participaron en otras luchas. Esta vía campesina incluyó el aserto de que los campesinos tenían un rol central en la creación de riqueza en el Ecuador, lo cual fue bastante nuevo en el discurso indígena de esos años.
- 22 El desarrollo progresivo de estas ideas no solamente fue un proceso discursivo sino que también involucro nuevas formas organizativas y estrategias políticas. Esto incluyó el fortalecimiento de relaciones organizativas y redes de comunicación entre los campesinos de diferentes haciendas y el desarrollo de nuevos vínculos con los partidos Comunista y Socialista, al igual que con los obreros urbanos. Finalmente, a mediados de la década de 1940, la primera organización indígena fue fundada en la sierra centro-norte con un fuerte apoyo, precisamente, en las haciendas de Asistencia Pública. La Federación Ecuatoriana de Indios fue el ala campesina de la Confederación de Trabajadores Ecuatorianos afiliada al Partido Comunista.
- 23 Seguidamente examinaré la evolución de las estrategias de los campesinos en un conflicto en particular; con ello veremos con cierto detalle cómo fueron planteados sus reclamos. Este no es un conflicto típico, más bien es uno en el cual los campesinos tuvieron especial éxito. En la hacienda Tolóntag, en la parroquia de Píntag, al este de Quito, un levantamiento indígena surgió a fines de agosto de 1934, cuando el arrendatario José Ignacio Izurieta, intentó incrementar sus demandas sobre los campesinos residentes. En este conflicto, los campesinos fueron capaces de conseguir el apoyo del presidente José María Velasco Ibarra, quien intervino directamente. De esta manera, los campesinos rechazaban todos los esfuerzos por resolver el conflicto que no involucraran al presidente. Así, para frustración del arrendatario, se reunieron con Velasco e Izurieta en las oficinas presidenciales. Éste estuvo particularmente indignado de que en una reunión Velasco minara su autoridad diciéndoles a los campesinos «[...] que eran libres, que no existía el concertaje, que nadie les podía obligar a nada, que debían exigir el jornal en dinero y un jornal bien alto, que las mujeres no tenían por qué trabajar, aun con salario; en fin quedó [...] rota toda disciplina en la hacienda Tolóntag y yo a merced de los indígenas perfectamente insolentados por el Sr. Presidente».⁸ La posición de Tolóntag dentro de los límites del cantón Quito implicaba un relativamente fácil acceso a las autoridades políticas de la capital. Así, en diciembre de 1934, Izurieta argumentaba que «[...] la hacienda Tolóntag está abandonada y sus

trabajadores merodean los despachos públicos en demanda de lo que ellos han dado en llamar justicia».⁹

- 24 Los campesinos en Tolóntag tuvieron bastante éxito en usar estratégicamente las relaciones con el recién elegido presidente Velasco para minar a Izurieta, durante el breve período de gobierno de Velasco. Éste subió al poder el 1 de septiembre de 1934 y fue derrocado el 20 de agosto de 1935 — pero volvió a ser presidente cuatro veces más, como la figura central del temprano populismo ecuatoriano. De hecho, Tolóntag parece haber sido un caso experimental para la extensión de un populismo paternalista y personalista —y primariamente urbano— en el campo. Posiblemente esto fue tan evidente en Tolóntag por su cercanía geográfica a Quito, donde el apoyo urbano a Velasco era más fuerte. O, tal vez, Izurieta era un enemigo político de Velasco. En cualquier caso, los campesinos indígenas ciertamente se aprovecharon de este paternalismo. Ellos se negaron a aceptar cualquier solución que no involucrara a oficiales gubernamentales fuera de la JCAP, incluidos legisladores, oficiales ministeriales y al mismo presidente.
- 25 Jugando con el personalismo de Velasco, los campesinos también identificaron la hacienda como perteneciente al presidente más que a una institución gubernamental despersonalizada, lo que después sirvió para justificar su insistencia en que él participara en cualquier negociación. Por ejemplo, cuando un teniente de la policía llevó el nuevo reglamento laboral a los campesinos en huelga, en 1935, ellos se negaron a creer que Velasco lo había enviado. Como ellos dijeron, «[s]i es mandado de Él [...] hemos de cumplir no más. Pero tenemos que ir a Quito a cerciorar si es cierto lo que vos decís, patrón. Ahí hablando con *Amo Velasco Ibarra, nuestro papacito*, hemos de saber si es cierto que El ha mandado a decir todo esto. Así como también tenemos que hablar con Genaro, que es nuestro abogado, para que él haga los arreglos».¹⁰ Aunque los indios utilizaban un lenguaje deferente, era claro que no iban a ceder fácilmente ante la autoridad policial.
- 26 El arriendo de Izurieta terminó a principios de 1936, con grandes pérdidas para él. El conflicto continuó con los huasipungueros ocupando tierras y distribuyendo la propiedad entre ellos mismos. Durante 1936, la hacienda también perdió todo su ganado, el mismo que quedó en manos de los campesinos. Cuando esta propiedad fue arrendada a dos nuevos arrendatarios a finales de 1937, fue dividida en dos propiedades, con la meta de dividir al movimiento indígena para facilitar la utilización de las tierras por parte de los nuevos arrendatarios. Esta estrategia no fue muy exitosa y, cuando el arriendo terminó en 1945, la hacienda fue reunificada y colocada bajo la directa administración de la Junta.
- 27 En 1943, los campesinos desarrollaron una nueva estrategia para tratar con las haciendas y sus peticiones tuvieron un tono muy diferente al de las de la década previa. Más que intentar tornar control de la hacienda o solicitar salarios dentro de los límites del Código Laboral, los campesinos de Tolóntag empezaron a pedir que se les concediera una pequeña área de la hacienda para construir una escuela, establecer una capilla, construir un campo de fútbol y así sucesivamente. Como ellos dijeron:
La superación por la dignificación humana, hace impostergable que consigamos un lugar adecuado para crear una plaza, una escuela, una casa del pueblo, una capilla y un cementerio, todo consultando las necesidades propias de la cantidad de familias [aquí...] así como dentro de las normas de higiene y de las consabidas necesidades suplementarias como la de canchas deportivas, que son las más urgentes e indispensables [...] Tenemos que poner en claro nuestra condición, nuestro denuedo

por llegar a conseguir estos particulares que sólo significan la firme intención de progresar, de llegar a ser útiles para nosotros mismos y por ende para la Patria. [E]stas razones [...] son altamente de justicia, de imperativo en la cultura nacional, [y] de dignificación de la clase indígena.¹¹

- 28 El tono de esta solicitud es distinto al utilizado en la década de 1930. Los campesinos ahora solicitaron su derecho a progresar para poder servir mejor a la nación. A medida que su campana progresaba, su capacidad organizativa también mejoró.
- 29 Para agosto de 1943 se habían organizado como el Comité Unión y Progreso y una nueva petición fue firmada no por un mestizo a nombre de los indios analfabetos, sino por un cierto¹² número de dirigentes indígenas alfabetos de este comité. Adicionalmente, esta vez los campesinos hicieron su solicitud no a nombre de «[...] los peones, huasipungueros y todos los trabajadores de la hacienda Tolóntag» —como habían establecido en la petición citada anteriormente—, sino más bien a nombre de la «[...] parcialidad indígena de la hacienda de Tolóntag», y afirmaron que éste era el primer paso para constituirse en una parroquia independiente.
- 30 El ministro a quien estaba dirigida esta petición era Leopoldo N. Chávez y el Subsecretario de Bienestar Social era Rafael Vallejo Larrea. Ambos serían miembros fundadores del Instituto Indigenista del Ecuador (IIE) cuando éste fue establecido dos meses después. En una descripción del problema indio y de la misión del IIE en el momento de su inauguración, Rafael Vallejo Larrea mencionó la importancia de desarrollar escuelas rurales específicamente para indios y de diseminar conocimientos sobre higiene, nutrición y asuntos relacionados entre la población indígena. Como él lo resumió: «[...] empezar a elevar la vida de los indios es un medio de dignificarla y hacerla más eficiente, como parte de la comunidad nacional» (VALLEJO 1943: 8). Éste fue, precisamente, el argumento del Comité Unión y Progreso, aunque ellos lo formularon, significativamente, justo antes de la fundación del IIE.
- 31 Si bien los campesinos continuaron haciendo peticiones a la JCAP y al Ministerio a lo largo de 1943 y en los primeros meses de 1944, ellos se sentían frustrados por la falta de respuesta. Sin embargo, en algún momento entre abril y agosto de 1944, un sorprendente éxito vino con el logro del estatus legal de comuna. Este estatus, asociado con la promulgación en 1937 de la Ley de Organización y Régimen de las Comunidades Indígenas y Campesinas, estuvo técnicamente disponible sólo para las comunidades indígenas que poseían sus propias tierras, esta es, para las comunidades indígenas libres. Según un miembro de la Junta, este estatus había sido, «[...] inconscientemente aprobado por el Ministerio de Previsión Social»,¹³ a raíz de una persistente campana de los campesinos. En verdad, a este grupo de campesinos que vivía en las tierras de la hacienda no se le debía haber permitido registrarse como una comuna. Ahora, como Marc Becker puntualiza, la promulgación de esta ley estaba dirigida a ubicar a los indios dentro del alcance del Estado en su ámbito más local (1999: 531-559). Becker analiza varios casos en Cayambe, en los cuales comunidades indígenas libres descubrieron que el registrarse como comunas de hecho amenazaba su autonomía, ya que sus estructuras de gobierno internas pasaron a estar bajo la supervisión del gobierno central.
- 32 Sin embargo, dado que los campesinos de Tolóntag no fueron miembros de una comunidad indígena libre sino más bien de un grupo de trabajadores de la hacienda, el logro de la categoría de comuna fue probablemente un paso hacia una mayor autonomía frente a la hacienda y a la JCAP. Aunque este estatus no era mencionado en

la petición hecha por los campesinos en abril, para agosto ellos ya estaban proclamándolo orgullosamente. Dada la historia de esta zona, parece probable que este estatus fuera aprobado después de la Revolución Gloriosa de mayo, cuando Velasco Ibarra volvió para su segundo mandato.

- 33 En 1945, cuando el arriendo terminó, la Junta decidió hacerse cargo de la administración de Tolóntag directamente. Para esta época, la hacienda estaba en mal estado. Como contraste, los campesinos de Tolóntag estaban entre los más prósperos de la región, según un informe escrito por uno de los miembros de la JCAP.¹⁴ Su éxito en mejorar sus condiciones de trabajo y de vida fue logrado a través del uso estratégico de coyunturas políticas favorables y de su apropiación del discurso político adecuado a cada coyuntura.
- 34 Los procesos aquí explorados sugieren la pregunta obvia de por qué el Estado se mostraba relativamente empático con al menos algunos de los reclamos de los campesinos en las décadas de 1930 y 1940. Esto debe ser visto como debido a más amplios procesos que llevaron, en general, a los cimientos de la moderna política social en esta era. Se ha argumentado que ello era parte de un esfuerzo oficial para subvertir los movimientos populares antes de que éstos produjeran una más profunda radicalización (Pachano 1991: 235-258); esfuerzo que fue parcialmente exitoso.
- 35 El establecimiento de una política social fue una respuesta a movilizaciones generalizadas de campesinos y trabajadores en áreas rurales y urbanas, así como a la creciente importancia del populismo, bajo la influencia de Velasco. La respuesta de la JCAP a conflictos en sus propiedades fue también influida por crecientes percepciones públicas de que los grandes terratenientes no eran muy eficientes. Además, había un claro reconocimiento dentro de la Junta de que sus haciendas no estaban produciendo todo lo que podían, lo que simultáneamente reducía ganancias disponibles para la Junta, para sus instituciones de beneficencia — cuya meta era, precisamente, calmar tensiones sociales y políticas —, e incrementaba los costos de la comida en áreas urbanas; ello provocaba una mayor inquietud entre los trabajadores.
- 36 Para comprender la naturaleza y el curso de los conflictos agrarios en las décadas de 1930 y 1940, entonces, debemos tener en mente el más amplio contexto que generó los variados grados de apoyo para los indios entre los activistas de izquierda, los oficiales militares progresistas y los dirigentes populistas en una época de inestabilidad económica y política. Sin embargo, existe otro elemento en este contexto más amplio, que debería ser tomado en cuenta. Los campesinos en las haciendas de la Asistencia Pública en Cayambe —Pesillo y La Chimba, Moyurco y San Pablo-Urco— estuvieron entre los primeros en llegar a ser políticamente activos en la década de 1930. Ellos empezaron por organizar sindicatos con los organizadores laborales socialistas y comunistas al principio de la década y se fueron a la huelga por sus condiciones de trabajo que incluyeron asuntos tales como la extensión de la semana laboral. Su temprano activismo y cercana asociación con la izquierda llevó a que fueran reprimidos, aunque continuaron registrando quejas a pesar de esto.
- 37 Después de la promulgación de la Ley de Tierras Baldías (1937), algunos campesinos de estas propiedades cambiaron sus tácticas al tratar de obtener permisos para utilizar tierras de la hacienda que no eran usadas. Ellos enfatizaron el asunto del tamaño de la hacienda, asimilando un debate público mas amplio acerca de si las grandes haciendas eran verdaderamente eficientes. También destacaron su propio deseo de contribuir a la producción agrícola de la nación. En sus peticiones al gobierno, los campesinos en esta

área formularon lo que he llamado una vía campesina de renovación agrícola. En ella puntualizaron que era su trabajo lo que hacía que la tierra fuera productiva, contrastándose a sí mismos con los grandes terratenientes.

- 38 A comienzos de la década de 1940, los campesinos en las haciendas de esta área también experimentaron con el establecimiento de escuelas en las haciendas sin el permiso de la JCAP o de los arrendatarios. Estas escuelas fueron reprimidas (cf. Rodas 1989). También utilizaron el Código Laboral y otras leyes para demandar compensaciones por el desalojo de dirigentes campesinos —las cuales recibieron, eventualmente—, así como para hacer solicitudes de indemnizaciones para aquellos campesinos que fueron despedidos de la hacienda durante las huelgas. Los campesinos indígenas de Cayambe no eran una muestra típica de los campesinos ecuatorianos. Más bien formaron una vanguardia política que se alió muy públicamente con obreros urbanos y activistas de izquierda.
- 39 A diferencia de los campesinos de Tolóntag, los de Pesillo y otras haciendas de Cayambe no obtuvieron concesiones del gobierno por jugar con el paternalismo o al enfatizar su condición de indios; más bien, ellos destacaron sus derechos como trabajadores y demandaron que la legislación laboral fuera respetada. Fueron incansables en demandar sus derechos y marcharon a Quito numerosas veces, todas ellas con la atención de la prensa nacional. Éstos también fueron los campesinos más involucrados en la creación de la Federación Ecuatoriana de Indios, asociada a la Confederación de Trabajadores Ecuatorianos. Su espíritu está quizá ejemplificado mejor por uno de sus dirigentes, Dolores Cacuango, quien, a pesar del hecho de que era analfabeta, memorizó los 420 artículos del Código Laboral de 1938 para ser capaz de demandar su cumplimiento.
- 40 Es tal vez comprensible, en este contexto, que sus esfuerzos para establecer escuelas fueran reprimidos, dado que sus intenciones fueron vistas como más amenazadoras. La beligerancia de los campesinos de Cayambe proveyó, con seguridad, el caso contra el cual fueron medidas las demandas de otros campesinos, así como valorado el peligro potencial de otras huelgas agrarias. En el largo plazo, yo argumentaría que el ejemplo de los campesinos de Cayambe llegó a ser tan fundamental para el contexto en el cual las peticiones campesinas pudieron ser formuladas en las décadas de 1930 y 1940, como lo fueron el paternalismo de Velasco Ibarra o las nuevas formas de legislación laboral.

Conclusiones

- 41 ¿Qué clase de asuntos tenemos que considerar, entonces, para entender las formas en que las peticiones de los campesinos indígenas fueron formuladas y legitimadas en la primera mitad del siglo xx en Ecuador? Es claro que debemos empezar por examinar los particulares tipos de problemas que ellos encontraron, los cuales reflejaban un contexto económico más amplio que hizo que distintos asuntos fueran esenciales en diferentes momentos. Pero también hay una importante dimensión política en este proceso que estructura las clases de peticiones que se pueden hacer.
- 42 Los asuntos asociados con la mano de obra indígena y los abusos que ésta experimente fueron fundamentales para el liberalismo ecuatoriano, en parte debido a los conflictos entre los terratenientes costeros y los serranos. Este permitió a los campesinos aprovechar el asunto de los abusos laborales para tratar con algunos de los problemas

que ellos tenían. De manera similar, la crisis económica de las décadas de 1930 y 1940 generó tanto nuevas formas de movilización entre grupos subordinados, precisamente porque éstos enfrentaron nuevos problemas económicos, como preocupación entre las élites sobre el hecho de que la agricultura no fuera suficientemente productiva como para mantener bajos los precios de los comestibles en las áreas urbanas. Este fue parte del contexto que permitió a los campesinos hacer ciertas clases de peticiones en esa época, a veces a expensas de los grandes terratenientes. Como he sugerido, si bien la legislación existente no se prestaba a peticiones sobre tierras (excepto la Ley de Tierras Baldías y Colonización), el efecto de las movilizaciones acerca de los sueldos impagos fue, a menudo, que los campesinos gradualmente se apropiaron de los recursos de la hacienda, especialmente de las tierras de pastizales. Así, las leyes existentes no restringieron completamente el espectro de acción campesina.

- 43 La cita de Keith Baker al comienzo de este artículo nos señala la importancia de entender el lenguaje de la política. Claramente los indios ecuatorianos buscaron formas de apropiarse del discurso de la élite y en algunos casos de extender su significado para adecuarlo a sus propios proyectos. Otros tipos de reclamos no fueron entendidos tan fácilmente por el Estado, como lo sugiere James Scott en su discusión sobre la importancia de la legibilidad en el proceso de gobernar. Las peticiones presentadas en un lenguaje distinto corrían el riesgo de no ser escuchadas por el gobierno. Otro punto importante también emerge en esta discusión. Cuando nos referimos a cómo las peticiones fueron legitimadas, debemos también preguntar: ¿legitimar ante los ojos de quién? Lo que era visto como legítimo por las autoridades supralocales del Estado central durante el período liberal no necesariamente fue visto como legítimo por sus subordinados en el ámbito local. Lo que fue visto como legítimo para Velasco Ibarra en el caso de Tolón, no necesariamente fue visto como tal por los miembros de la Junta Central de Asistencia Pública. Nuestra comprensión de «el Estado» debe, por lo tanto, tomar en cuenta los numerosos intereses conflictivos que sus varias instituciones pueden abarcar y expresar.

NOTAS

1. En el primer periodo analizado en este trabajo estudio comunidades autónomas en la provincia de Chimborazo; en el segundo, examino trabajadores agrícolas en haciendas estatales.
2. Reproducido en la circular n.º 11 del gobernador de Chimborazo al jefe político de Alausí. Riobamba, 23 de febrero de 1897. AJPA.
3. Indios de Tixán al gobernador de Chimborazo, Riobamba, 10 de noviembre de 1914, AJPA. Sabemos muy poco acerca de los llamados tinterillos que escribieron estas solicitudes. Pero para propósitos de este artículo, es importante saber que otras evidencias sugieren que esta cita representa algo que podríamos llamar «el discurso indígena». Por ejemplo, autoridades locales también escribieron a sus superiores quejándose de que los indios se negaban a trabajar, citando tal o cual ley o artículo constitucional. Y los mismos indios presentaban frecuentemente sus peticiones a altas autoridades políticas en Quito o en las capitales de provincia, con el propósito de obtener su protección frente a los abusos locales.

4. Gobernador de Chimborazo al jefe político de Alausí, Riobamba, 15 de noviembre de 1915, AJPA.
 5. Ministro de Gobierno al gobernador de Chimborazo, transcrito en gobernador de Chimborazo al jefe político de Alausí, Riobamba. 13 de noviembre de 1913, AJPA.
 6. Teniente político de Guasuntos al jefe político de Alausí, Guasuntos, 3 de abril de 1914, AJPA.
 7. Informe de la Comisión de la JCAP a Pesillo y Moyurco al Ministro de Gobierno y Asistencia Pública, Quito. 30 de abril de 1931, AAP/MNM, Libro de Comunicaciones Recibidas (en adelante LCR) 1931-I h. 896-900.
 8. J.I. Izurieta al director de la JCAP. Quito, 5 de octubre de 1934. AAP/MNM LCR 1934-II h. 844-46.
 9. J.I. Izurieta al Director de la JCAP, Quito, 13 de diciembre de 1934, AAP/MNM LCR 1934-II h. 852.
 10. «Memorandum que eleva el Señor Teniente Humberto Vizuite Ch., al Señor Ministro de Gobierno y Previsión Social, sobre la inspección hecha a la hacienda Tolóntag», Quito, 27 de febrero de 1935, AAP/MNM LCR 1935-I, h. 925-6 (énfasis añadido).
 11. Trabajadores de Tolóntag al director de la JCAP. Tolóntag, 15 de febrero de 1943, APP/MNM LCR 1943-I, h. 989.
 12. Transcrito en Ministro de Bienestar Social al director de la JCAP, Quito, 23 de agosto de 1943 AAP/MNM LCR 1944-1.
 13. «Informe relacionado con la Cuestión Social de la Hacienda Tolóntag». Quito. 2 de mayo de 1945, AAP/MNM LCR 1945-I h. 2040-42.
 14. Ibid.
-

NOTAS FINALES

*. Este artículo se basa en una investigación llevada a cabo en dos archivos ecuatorianos: el Archivo de la Jefatura Política de Alausí (AJPA) y el Archivo de la Asistencia Pública en el Musco Nacional de Medicina, en Quito (AAP/MNM). Mi agradecimiento para los que me facilitaron el acceso y utilización de esos archivos. También expreso mi gratitud para el Social Sciences and Humanities Research Council of Canada y la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research por financiar varios proyectos de investigación en los que me baso para realizar este análisis. Finalmente, agradezco a Fernando Larrea por traducir este artículo del original en inglés.

Las limitaciones locales de un movimiento político nacional: Gaitán y el gaitanismo en Antioquia

Mary Roldán

- 1 El populista liberal Jorge Eliécer Gaitán es tal vez el más famoso de los políticos colombianos del siglo xx. Un crítico ruidoso del gobierno oligárquico y un asiduo defensor del pueblo colombiano, Gaitán dejó una huella indeleble en la ideología y el simbolismo del Partido Liberal, así como en la naturaleza y práctica de la política colombiana como un todo. Su asesinato a manos de un pistolero mentalmente desequilibrado el 9 de abril de 1948, en el centro de Bogotá, desató unos extensos motines que destruyeron casi la mitad de la capital colombiana y causaron daños y muertes considerables en otras partes de Colombia. El «Bogotazo» se convirtió en el catalizador de «la Violencia», el evento decisivo de la historia colombiana del siglo xx: una lucha fratricida librada inicialmente por liberales y conservadores que dejó más de doscientos mil muertos entre 1948 y 1963.¹ A pesar de la importancia que Gaitán y el movimiento que éste fundó (el gaitanismo) tienen para la comprensión de la historia política y social de Colombia en la última media centuria, él y su movimiento sorprendentemente siguen siendo temas poco estudiados.²
- 2 Este capítulo explora el impacto que Gaitán tuvo sobre la política regional y local en una provincia colombiana —Antioquia— entre 1944 y 1954, los años inmediatamente anteriores y posteriores al estallido de la Violencia. A primera vista, este departamento noroccidental parecería ser un contexto nada plausible para un examen de Gaitán o el gaitanismo. En marcado contraste con otras provincias colombianas que contaban con grandes centros urbanos tales como Bogotá, Cali o Barranquilla, donde ganó el cincuenta por ciento o más del total de los sufragios emitidos en la elección presidencial de 1946, Gaitán consiguió menos del cinco por ciento de la votación en Medellín (la capital de Antioquia) y no le fue mucho mejor en la provincia como un todo (Colombia 1944-46: II, 219-22). Su fracaso electoral en Antioquia —el principal centro industrial y comercial de Colombia y su segunda provincia más poblada a mediados de siglo— ha sido atribuido a que «Medellín era un bastión tradicional del Partido

Conservador», donde los empleadores paternalistas y los dirigentes sindicales regionales antigaitanistas «[...] ejercieron un control considerable» sobre el voto de los trabajadores (GREEN 2000: 99). Esta explicación no resulta convincente en la medida en que ella sugiere que los conservadores fueron el mayor obstáculo para el éxito de Gaitán en Antioquia. Si bien es cierto que históricamente este ha sido un bastión del Partido Conservador, para la década de 1940 Medellín tenía más votantes liberales que conservadores y una mayoría liberal dominó el concejo municipal de la ciudad incluso durante los peores años de la represión conservadora, entre 1949 y 1953. En efecto, un buen porcentaje del Concejo de Medellín estaba conformado por personas autodefinidas como «gaitanistas», quienes habrían de seguir ocupando sus cargos políticos luego del asesinato de Gaitán. Es más, la dirigencia sindical «antigaitán» y buena parte de los empleadores «paternalistas» de la ciudad pertenecían al Partido Liberal antes que al Conservador.

- 3 En todo caso, el significado de Gaitán en la esfera política colombiana y su impacto sobre la política en Antioquia no puede medirse en simples términos electorales. En efecto, su incapacidad en vida para plasmar un respaldo electoral significativo en Antioquia contradice la extraordinaria popularidad de sus ideas y el impacto de su movimiento en la política de esta provincia después de su asesinato. Un indicador exclusivamente electoral del impacto de Gaitán, asimismo, oscurece el grado en que el gaitanismo —reinterpretado en términos locales— influyó fundamentalmente en el grado y en la configuración de la resistencia popular durante la Violencia. En última instancia, la importancia de Gaitán yace no tanto en lo que hizo, sino en qué y a quiénes representaba, así como en las formas en que su enfoque y lenguaje —articulados específicamente para que fueran atractivos para los intereses y aspiraciones del pueblo— inspiraron y configuraron las prácticas políticas en sectores de la sociedad que se sentían marginados política, social y culturalmente por el estilo y la agenda de la dirigencia, impulsados por la élite, de los dos partidos tradicionales de Colombia. La disposición de Gaitán para desafiar las reglas no enunciadas de la «política caballeresca» que tipificaban la práctica política colombiana antes de 1945, plasmó las ambiciones y creencias, reales pero difusas, de una generación de colombianos y abrió vías de posibilidades políticas, no obstante su prematuro deceso.
- 4 A diferencia de otras naciones latinoamericanas a mediados del siglo xx, en Colombia la política y el discurso populistas no atrajeron seguidores duraderos y significativos. Pero la movilización de trabajadores y profesionales de la clase media urbana en este país a mediados de siglo sí reflejaba los cambios demográficos, económicos y educativos típicos de otros países latinoamericanos en las décadas de 1930 y 1940.³ Estas transformaciones —el paso de una residencia predominantemente rural a otra urbana, la exposición a la organización de los trabajadores y la movilización política socialista y comunista, el acceso a la educación universitaria y una limitada movilidad económica y social— resaltaron marcadamente la disyunción existente entre la democracia formal (electoral) y la participativa. Al igual que los movimientos generados por otros populistas latinoamericanos notables, como Getulio Vargas en Brasil y Juan Domingo Perón en Argentina, o más cerca de Colombia, el general Velasco de Ecuador o Haya de la Torre en Perú, el gaitanismo capitalizó las crecientes expectativas de cambio económico, político y social que cristalizaron luego de la Segunda Guerra Mundial. Las crecientes expectativas, el incremento en la movilidad social y el mayor acceso a la educación se combinaron para fomentar una nueva representación del cuerpo político y unas novedosas prácticas políticas simbólicas, las cuales marcaron un profundo

cambio en la cultura política de Colombia. Sin embargo, Gaitán difería en cierta medida de los líderes populistas surgidos en otras partes de América Latina. Él era un antiguo disidente del Partido Liberal (uno de los dos partidos tradicionales de Colombia) y si bien fundó un movimiento separado, el líder populista regresó al redil liberal en 1947 y asumió la dirección del partido.⁴ Es más, el gaitanismo jamás se institucionalizó ni alcanzó la naturaleza política marcadamente autónoma ya sea del peronismo o del aprismo. Con todo, el deceso de Gaitán permitió a sus admiradores seguir sus propias interpretaciones selectivas de sus ideas y adoptar estrategias políticas libres de la oposición o desaprobación potencial del líder populista, en forma muy parecida a como peronistas y apristas podrían improvisar luego del exilio o el eventual deceso de su respectivo líder.

- 5 Este ensayo se divide en tres partes. En la primera examino brevemente el discurso y las autorrepresentaciones de Gaitán tal como ellas se desprenden de discursos, entrevistas y escritos escogidos. Luego analizo el impacto de su movimiento, las razones por las cuales distintos sectores se identificaron con él y le respaldaron, y los problemas que surgieron al coordinar distintos seguidores en el caso específico de Antioquia. Una sección final explora la transformación del gaitanismo antioqueño luego de su asesinato y las formas en que distintos grupos adaptaron sus ideas e imagen para que coincidieran con sus propias circunstancias. Mi objetivo es explorar las formas en que los movimientos y líderes políticos nacionales operan en contextos regionales y locales, y exponer el funcionamiento interno a veces sorprendente de la «cultura política», incluso en sistemas aparentemente «tradicionales», bipartidarios y dominados por la élite como el de Colombia.

Gaitán: hombre público, imagen y discurso

- 6 Jorge Eliécer Gaitán fue la personificación material y simbólica del cambio en Colombia a mediados de siglo. De piel oscura, físicamente llamativo y una temprana promesa de brillantez intelectual y capacidad oratoria —habilidades altamente valoradas en el espacio político colombiano—, Gaitán creció en un vecindario urbano respetable pero pobre de Bogotá, el hijo único de una maestra de colegio estatal y un librero sin éxito. Como un joven abogado (educado con becas auspiciadas por el partido y basadas en el mérito), Gaitán atrajo la atención nacional por vez primera cuando denunció la complicidad del gobierno conservador en la masacre de los trabajadores de la United Fruit, durante la huelga de 1928 en Santa Marta. En la década de 1930, su insatisfacción con el liderazgo y la dirección de los partidos tradicionales de Colombia, y la tendencia de dicha dirigencia a colaborar en acuerdos bipartidarios preparados a puertas cerradas, se plasmó en un movimiento político disidente: UNIR (Unión Nacional de Izquierda Revolucionaria). El manifiesto que acompañó su creación en 1933 se constituyó posteriormente en el proyecto original de la plataforma adoptada por el Partido Liberal cuando Gaitán se convirtió en su líder en 1947. Fuera de *Las ideas socialistas en Colombia*, su tesis en la Escuela de Leyes (1924), el manifiesto constituye la explicación más detallada que Gaitán hiciera de su ideología y programa político (GAITÁN 1984 [1924]).⁵
- 7 En el manifiesto del UNIR, Gaitán se identificó como un socialista que comprendía la realidad colombiana en términos esencialmente económicos. «Hay dos fuerzas en conflicto: de un lado están aquellos en posesión de los medios de producción, y del otro

aquellos que no tienen sino su trabajo». Gaitán se rehusaba a llamar «lucha de clases» a esta pugna. Él pensaba que ni ella ni el gobierno del pueblo podían existir en Colombia porque este último carecía de conciencia (Eastman 1979: I, 130, 133). Gaitán resolvió el problema de la incapacidad del pueblo para gobernarse a sí mismo sugiriendo que hombres capaces podían gobernar *para él* (EASTMAN 1979: I, 132). Repudiaba el cambio por medios revolucionarios y definía la lucha del UNIR como «[...] no sólo [...] para los trabajadores; ella incorpora a todas las fuerzas productivas. Debemos preocuparnos tanto por los trabajadores como por los campesinos, la clase media, los profesionales, los pequeños industriales, los comerciantes. En otras palabras, por todos aquellos que trabajan» (Eastman 1979: I, 138). «No nos oponemos a la riqueza», insistía Gaitán, «sino a la pobreza». El y su movimiento personificaban un rechazo consciente del corrupto caciquismo político y la restringida colaboración bipartidaria de la élite, prácticas que habían comprometido históricamente la transparencia de la política colombiana y la participación democrática de la mayoría del pueblo. Con todo, el gaitanismo inicialmente dependía tanto de un liderazgo carismático y exclusivo como los partidos políticos tradicionales, si no más que ellos. Al mismo tiempo, el discurso político de Gaitán dejaba bastante espacio para que diversos sectores interpretaran su significado e intenciones como les pareciera. De un lado, los trabajadores podían comprender su énfasis en un Estado intervencionista que mediase entre los distintos grupos sociales colombianos como una señal de que Gaitán pensaba reestructurar fundamentalmente el poder nacional. Y podían así vincularle, a él y a su proyecto político, con los primeros días de la «Revolución en Marcha» de Alfonso López Pumarejo, cuando un enfoque tal de parte del Estado tuvo como resultado la creación de la Confederación de Trabajadores de Colombia (CTC en adelante), y la resolución favorable de las disputas laborales (URRUTIA 1969: 119).

- 8 Del otro lado, los profesionales del sector medio restaban importancia a las implicaciones radicales del mensaje de Gaitán. Ellos encontraban Consuelo en el gradualismo y en la noción de un grupo mediador de mediadores, cuya existencia garantizaba en última instancia que la iniciativa y el poder políticos permanecerían en las manos de los dirigentes antes que de los seguidores. La retención de un lugar privilegiado para los seguidores de clase media, donde los «hombres cultos contaban más que los trabajadores», era característica del grupo de los asociados más estrechos de Gaitán, que en 1945 organizaron su campaña presidencial en Antioquia (BRAUN 1985: 88).⁶ La tensión entre las concepciones que los sectores populares y medios tenían del mensaje político del líder tuvo un efecto determinante en la naturaleza de sus seguidores en la región.
- 9 La geografía, la clase y la identidad étnica/racial tuvieron papeles importantes en la configuración de la naturaleza del respaldo dado al gaitanismo en Antioquia. Estos factores explican en cierta medida por qué razón los sectores que respaldaban a Gaitán en otras partes de Colombia, no lo hicieron en esta provincia en forma significativa. También dan razón de por qué causas en vida de Gaitán resultó tan difícil coordinar los dos polos extremos de la lealtad gaitanistas en Antioquia —los profesionales del sector medio con base en Medellín, y los trabajadores militantes organizados que residían en la periferia geográfica de la provincia o en regiones limítrofes— en un movimiento cohesivo. Los primeros entusiastas de Gaitán en Antioquia eran hombres que compartían sus orígenes pequeño-burgueses, educación universitaria y aspiraciones sociales. Algunos de estos partidarios de clase media eran profesionales: médicos e

ingenieros, abogados y periodistas.⁷ A través del parentesco y los intereses comunes, estos profesionales educados tenían vínculos con artesanos (sastres, impresores, zapateros), empleados calificados (barberos, carniceros, conductores/proprietarios de ómnibus) y pequeños tenderos (comerciantes de granos, propietarios de bares/tabernas/gasolineras) alfabetizados, políticamente activos y móviles.

- 10 Al igual que Gaitán, muchos profesionales del sector medio alcanzaron la madurez política en las décadas de 1920 y 1930, después de un largo período de gobierno conservador. También al igual que él se encontraron con que las oportunidades educativas, el estatus profesional y la afiliación al partido en el poder no eran garantía alguna de admisión al círculo restringido del liderazgo político (Braun 1985: 13-38).⁸ Aún mas, el Partido Liberal de Antioquia no contaba con el tipo de tradición militante, y a veces radical, de «liberalismo de izquierda», que podía encontrarse operando entre los liberales de la costa atlántica, en partes de Cundinamarca y en las provincias orientales de los Santanderes. En la provincia sí había una tradición liberal de izquierda sobre la cual Gaitán podía construir un respaldo a un movimiento político reformista y disidente, pero ella tenía su centro en zonas geográficamente periféricas. Aquí, muchos de los colonos eran emigrantes de departamentos costeros como Chocó y los Santanderes, y ocupantes sin tierras o trabajadores organizados empleados en empresas extractivas de propiedad extranjera, como la producción minera y petrolera.
- 11 La popularidad de Gaitán entre los trabajadores y arrendatarios rurales en algunas partes de Colombia —en especial aquellas áreas caracterizadas por las disputas de tierras en la década de 1930— también tuvo poco eco en Antioquia, donde el área de los asentamientos rurales más densos era la zona cafetalera del sudoeste. Los latifundios y las personas sin tierras no predominaban en el sudoeste antioqueño, y la zona tampoco había vivido conflictos por tierras en la década de 1930. En cambio, el respaldo a Gaitán era fuerte en las áreas antioqueñas geográficamente periféricas caracterizadas por la ganadería, la agricultura comercial y las industrias extractivas (Antioquia occidental, Urabá, el Bajo Cauca y partes del noreste y del Magdalena Medio), donde las disputas por tierras sí se habían dado en dicha década. Aunque las áreas periféricas eran valiosas estratégica y económicamente, también eran las regiones antioqueñas menos pobladas o políticamente integradas, lo que disminuía su importancia política.
- 12 Por lo tanto, los seguidores de Gaitán en Antioquia entendieron que su mensaje significaba distintas cosas dependiendo de su ubicación geográfica y de sus antecedentes de clase y étnico/culturales. Algunos veían a Gaitán y su movimiento como una forma alternativa de alcanzar un cargo político, en tanto que otros consideraban al gaitanismo como una forma alternativa de concebir el modo en que la política debía operar. Estas distinciones se reflejaban en, por ejemplo, dos categorías diferentes de gaitanistas del sector medio en Antioquia. Conocido como «gaitanistas de salón», un grupo de este sector evitaba el empoderamiento real del pueblo.⁹ Estos gaitanistas de salón a menudo eran intelectuales seducidos por una noción romántica del radicalismo político, pero tenían poco contacto directo con las clases populares. Su respaldo al líder terminó abruptamente al ver la fuerza de la ira popular después del asesinato de Gaitán en 1948.¹⁰ Un segundo grupo de gaitanistas del sector medio entendió el proyecto de este último en términos más progresistas y pensaba incluir gradualmente al pueblo en posiciones reales de poder.¹¹ Este sector permaneció leal al gaitanismo incluso después del estallido de violencia popular tras la muerte de su líder.

- 13 Los efectos de la disensión interna gaitanista quedaron tristemente en evidencia en la elección presidencial de mayo de 1946. Apenas 1740 votantes de Medellín sufragaron a favor del liberal disidente Gaitán, en comparación con los 15 883 votos emitidos en apoyo del conservador Mariano Ospina Pérez y los 17 054 votos que consiguió el liberal oficial Gabriel Turbay. En los pueblos industriales alrededor de Medellín, como Envigado, Bello, Caldas e Itaguí, un promedio de apenas el cinco por ciento del electorado respaldaba a Gaitán (COLOMBIA 1944-46: II, 219-20). Vacilando luego del catastrófico desempeño de su movimiento en las urnas, los políticos del sector medio atribuyeron su mal resultado a los poderes intimidadores del Partido Liberal oficial. La elección, insistió el líder regional gaitanista Froilán Montoya Mazo, sirvió para revelar la bancarrota de la política dirigida por la élite: «[...] ellos creen que siguen gozando del respaldo de las masas, pero en realidad se ha impuesto una drástica reacción que les rechaza por completo».¹²
- 14 Sin embargo, para los gaitanistas del sector medio asociados con la facción menos populista del movimiento, lo que había asegurado la derrota electoral de su jefe en Antioquia no era «[...] la forma brutal en la cual el aparato oficial fue empleado en la elección anterior», sino la ausencia de un liderazgo regional claramente designado.¹³ Los ex seguidores de Turbay, los lopistas, los no alineados, un grupo de trabajadores y choferes conocidos como «los Negros», y un grupo liberal juvenil «izquierdista» dirigido por Hernando Jaramillo Arbeláez, pidieron todos infructuosamente ser reconocidos como los representantes oficiales de Gaitán en Antioquia.¹⁴ Múltiples rivalidades mezquinas hicieron que un gaitanista concluyera que «[...] la falta de respeto por la jerarquía lógicamente llevó a una incómoda expectativa de igualdad total, falta de disciplina y al final de anarquía».¹⁵
- 15 Además de la ausencia de un cuerpo bien definido de representantes regionales, el reclutamiento político para la causa de Gaitán fue, asimismo, inhibido por los temores del liberalismo oficialista de que el respaldo prestado a éste pudiera erosionar su control, arduamente ganado, de ciertas áreas del patronazgo de la contratación en el sector público de Antioquia. En los cargos donde los mediadores liberales ejercían una influencia considerable, como en los ferrocarriles de propiedad regional, las obras públicas, el cobro de aduanas y así sucesivamente, se desalentó a los trabajadores liberales de que respaldaran a Gaitán, amenazándoles con el despido. Además, este último debía luchar contra una tendencia de los políticos antioqueños de ambos partidos, que anteponía los intereses regionales a los partidarios.¹⁶ El «etnocentrismo» regional hizo que los gaitanistas amargamente atribuyeran la derrota a los antioqueños como «raza».¹⁷ «Usted sabe que Antioquia, que es tan utilitaria», recordaba Delio Jaramillo Arbeláez a Gaitán, «[...] ha sido incapaz de abrazar nuestro movimiento basado en el patriotismo».¹⁸ Los dirigentes del sector medio insistían en que «[...] como el punto focal de la campaña turbayista, [Antioquia] es un medio hostil para la empresa que nosotros, los gaitanistas, venimos promoviendo».¹⁹ Ellos le rogaban a Gaitán que tuviera paciencia con Antioquia, pues «[...] aquí la lucha es sumamente feroz porque aquí está concentrado gran parte del poder oligárquico».²⁰
- 16 Los gaitanistas correctamente atribuían las dificultades en el reclutamiento a que los seguidores del sector medio debían hacer frente al peso que tenía el poder de la élite, al pragmatismo regional y a una concepción limitada de la política de la población de Antioquia (sin importar la afiliación partidaria). Allí, Gaitán se topó con la élite mas cohesionada del país y con un proyecto regional hegemónico que aspiraba a privilegiar

los intereses y la identificación regionales por encima de las diferencias o llamados partidarios (FONTANA 1993: 33-34). Los miembros de la élite regional que abrazaban el enfoque bipartidario de la política habían luchado desde el siglo XIX para crear y difundir una imagen de Antioquia como un lugar en donde el mérito individual, y no el nacimiento, constituía la base de la influencia política y económica. La política regional era representada conscientemente como algo que se llevaba a cabo en pos del bien común por parte de estadistas desinteresados de inclinación técnica, y se prefería el progreso material y el bienestar social a la «politiquería».²¹ Aunque en modo alguno eran de disposición tan cívica o altruista como les gustaba pintarse a sí mismos, en general los dirigentes regionales de Antioquia sí podían señalar la vivacidad de la economía regional, la posibilidad de una movilidad social y la ausencia de un conflicto social abierto como muestra de que Antioquia era una región gobernada de modo mucho más eficiente que muchas otras provincias colombianas de ese entonces. Aún más, la identidad regional, levantada en torno a un sentido circunscrito del espacio geográfico, los valores morales, la práctica religiosa y la raza, estaba inextricablemente ligada con el discurso político burgués. Ello hizo que los antioqueños entendieran «[...] la nación fundamentalmente como su propia región» y que con el tiempo surgiera una cultura política regional en la cual se concebía a la política como un ejercicio de negociación pragmática antes que como un conjunto de principios rígidos de inspiración partidaria, a ser defendidos hasta la muerte (URIBE DE HINCAPIÉ Y ÁLVAREZ 1986: 87).

- 17 De este modo, aunque la crítica que Gaitán hacía de la política oligárquica resonaba en la población de la región, los antioqueños de las áreas nucleares tendían a asociar el caciquismo político y la corrupción con Bogotá antes que con la dirigencia partidaria regional o con el gobierno de la región. En efecto, en ciertos sentidos las ideas de Gaitán en torno a la necesidad de moralizar la política, semejaban bastante el discurso de la dirigencia regional del «buen gobierno» ya arraigado en la conciencia local. Este discurso en cierta medida había encontrado su expresión en el relativo progreso material y social de los pueblos nucleares alrededor de Medellín y en la zona cafetalera del sudoeste, haciendo que dichas zonas resultaran principalmente indiferentes al atractivo del gaitanismo.
- 18 Los patrones de votación en las elecciones nacionales, regionales y locales de 1947 y 1949 revelan las peculiaridades de la percepción y la práctica políticas regionales. Los candidatos que postulaban como gaitanistas en una lista liberal disidente ganaron el 23,6 % del voto liberal de Medellín en las elecciones para el concejo municipal de octubre de 1947. Este era casi tres veces la cantidad de votos emitidos a favor de Gaitán durante su candidatura presidencial en 1946, y casi el doble del número de sufragios emitidos a favor suyo y de sus seguidores en las elecciones para la Asamblea provincial y el Congreso nacional en marzo de 1947.²² Estos resultados sugieren que si bien los residentes de Medellín no estaban dispuestos a votar por candidatos gaitanistas que no fueran antioqueños en las elecciones nacionales, *sí estaban* dispuestos a experimentar respaldando a hijos nativos que se presentaban como gaitanistas en las elecciones locales. Los candidatos de este grupo en Medellín —que enfatizaban los aspectos reformistas antes que revolucionarios del mensaje de Gaitán— tal vez también capitalizaron una identidad regional compartida para apaciguar a votantes que de otro modo habrían temido votar por un movimiento potencialmente subversivo. Las distintas estrategias seguidas por los ciudadanos en las elecciones locales y nacionales

revelan otra característica importante de la política en la Colombia anterior a la Violencia. No obstante una tendencia acelerada hacia la centralización del poder que tendría como resultado el eclipse de la autonomía municipal y regional en la década de 1950, el decenio anterior aun fue un período de cierta fluidez y de lucha en torno a las esferas local y nacional de la autoridad y el patronazgo.²³

- 19 No obstante las peculiaridades de la práctica política regional y los obstáculos a que debían enfrentar los candidatos políticos que desafiaban una hostilidad rígida y arraigada a los *outsiders* políticos, Gaitán logró elevar su parte de la votación liberal regional de 8,7 % en 1946 a un impresionante 39 % en marzo de 1947. Y sin embargo, Gaitán perdió interés en su proyecto de movilización política en Antioquia justo cuando el gaitanismo parecía estar alcanzando una presencia significativa en la política regional.²⁴ Esto pudo deberse al hecho de que el respaldo electoral que acababa de ganar en esta provincia no provenía de los liberales en Medellín, sus pueblos industriales vecinos o la zona cafetalera densamente poblada, sino de trabajadores militantes en la periferia de Antioquia, vinculados con los dirigentes sindicales comunistas.
- 20 Utilizo los términos «periferia» y «periférico» para denotar poblados y pueblos cuyas tradiciones culturales y ubicación física les situaban en las márgenes de los asentamientos y las costumbres tradicionales de los antioqueños. Muchos de los habitantes de estos poblados eran inmigrantes de fuera de Antioquia. En asentamientos mineros como Segovia, Puerto Berrío, Zaragoza y Remedios, estos inmigrantes a menudo eran también trabajadores militantes y organizados. En contraste con los antioqueños del sector medio y los trabajadores industriales que vivían en el núcleo geográfico y cultural, ellos no eran renuentes a poner en peligro la participación en los partidos tradicionales respaldando a un disidente. El ethos regional del liderazgo político «bueno» y «desinteresado», que supuestamente sustentaba un proyecto político regional hegemónico en áreas nucleares de Antioquia, jamás había sido extendido a los residentes de la periferia antioqueña, ni éstos tampoco habían visto evidencia alguna de que la burguesía de la región les considerase activamente como una parte legítima del cuerpo político antioqueño.
- 21 Los gaitanistas en las áreas periféricas estaban fundamentalmente empleados en proyectos de obras públicas o por compañías mineras de propiedad extranjera como The Pato Consolidated Mining Company, The Frontino Gold Dredging Company y Shell Oil. Los trabajadores marítimos y los del sector minero a menudo estaban afiliados a una dirigencia obrera comunista. Pero más allá de cuáles fueran sus simpatías políticas o afiliación sindical reales, los trabajadores de las áreas periféricas tendían a ser vistos por las autoridades de Antioquia como personas peligrosas, promiscuas, principalmente negras e impías («sin Dios ni ley»), a las cuales se les acusaba de modo indiscriminado de amenazar la estabilidad social y el sentido de identidad («raza») de Antioquia.²⁵ Acostumbrados a que sus agravios y disputas laborales fuesen aplastados por la coerción y con el despliegue de tropas nacionales y regionales (el ejército y la policía), a los trabajadores empleados por las empresas de propiedad extranjera o lo que se percibía como áreas estratégicas, tales como el transporte fluvial, frecuentemente se les negaban sus derechos políticos.²⁶
- 22 A diferencia de los seguidores de Gaitán en las áreas nucleares de Antioquia, los trabajadores organizados en la periferia gozaban con las posturas más revolucionarias del líder. Para ellos, el movimiento de Gaitán parecía representar un escape a la

marginalidad provincial y de las limitaciones impuestas por los partidos tradicionales y su poder encapsulado en la región. Y con todo, aunque los trabajadores y los habitantes militantes de la periferia daban un gran porcentaje de sus votos a Gaitán, éste era ambivalente y cuidadoso en cuanto al grado en que debía cortejar o estimular el respaldo entusiasta de este sector. El hecho de que el discurso ricamente sugerente pero ambiguo de Gaitán haya encontrado su más grande respaldo entre los mismos sectores antioqueños que habían experimentado de modo más palpable los efectos de la marginación cultural, política y social en la región, condujo a una trayectoria particularmente maleable e inestable de políticas «populistas» liberales de izquierda en la provincia.

Los trabajadores y Gaitán

- 23 Una serie de eventos precipitó el desplazamiento en el respaldo político a Gaitán entre los mineros, los trabajadores petroleros y las cuadrillas de construcción de carreteras en Antioquia. En primer lugar, la mayoría de estos trabajadores estaba afiliada a la CTC, la confederación obrera cuyo reconocimiento legal había sido ganado durante el primer mandato presidencial del liberal Alfonso López Pumarejo. Al igual que otros gobiernos latinoamericanos de Frente Popular en la década de 1930, el de López Pumarejo entabló alianzas con partidos simpatizantes en la izquierda, con miras a convertir en ley una legislación laboral y social que de otro modo habría sido bloqueada eficazmente por los sectores políticos conservadores. El grueso de los afiliados a la CTC y los dirigentes sindicales —incluyendo a los que no estaban afiliados al Partido Liberal— llegó a depender de la disposición del gobierno liberal a interceder a nombre de los trabajadores en las disputas con la administración. Sin embargo, la era de cooperación relativa entre liberales y comunistas llegó a su fin a medida que iba cambiando el equilibrio del poder entre las facciones conservadoras del Partido Liberal y las que simpatizaban con la izquierda, y al surgir el anticomunismo de la Guerra Fría después de la Segunda Guerra Mundial. Los cambios globales y domésticos desataron las diferencias entre los miembros de las bases, algunos dirigentes sindicales y el Partido Comunista. Estas diferencias animaron a los trabajadores en la periferia, los mismos que no se habían identificado como gaitanistas antes de las elecciones presidenciales de 1946, a que pasaran su respaldo a Gaitán después de dicha fecha.
- 24 En los pueblos del noroeste, Bajo Cauca, Magdalena Medio y Antioquia occidental, donde Jorge Eliécer Gaitán encontró sus seguidores más leales, el liderazgo político de la élite y la tradicional disciplina partidaria históricamente habían sido más débiles. En comparación con el promedio regional de 58,4 %, un promedio de apenas 34 % de los votantes elegibles en Cauca, Segovia, Cúcuta, Puerto Berrío, San Roque, Turbo, Zaragoza y Remedios sufragó en la elección de 1946.²⁷ En el corazón antioqueño (Medellín y los pueblos industriales circundantes, Oriente, Suroeste y las municipalidades inmediatamente al norte y sur), el 77 % de los votantes elegibles sufragaron en la elección de 1946. Es más, los poblados donde Gaitán reunió más votos típicamente eran aquellos donde la población había votado en años anteriores por partidos alternativos (no sólo por los partidos Liberal o Conservador), y donde había en la cultura local un precedente de respaldo a movimientos políticos alternativos.
- 25 La correspondencia intercambiada entre Gaitán y los sindicalistas empleados en los sectores petrolero, minero y de transporte, así como los patrones de votación en la

periferia en diversas elecciones efectuadas entre 1947 y 1949, subrayan la exasperación de los residentes de esta última zona con la dirigencia y las estructuras de los partidos tradicionales. Las cartas demuestran por qué razón los trabajadores militantes y la población que vivía en la periferia de Antioquia respaldó a Gaitán después de 1946, a pesar de que él mismo a veces resultó ser un aliado tibio. A lo largo de este año los trabajadores en las minas, campamentos petroleros y en el Río Magdalena le escribieron para quejarse no sólo de sus condiciones laborales cotidianas, sino también de los abusos que les infligían las autoridades oficiales, tanto liberales como conservadoras. Las tripulaciones de las naves en Puerto Berrío se quejaban de que a los miembros de los sindicatos se les acusaba arbitrariamente de haber perdido un día de trabajo a fin de justificar su despido, en tanto que los mineros que trabajaban para The Pato Consolidated Gold Dredging Company en El Bagre (Bajo Cauca) acusaban al gobierno de favorecer las administraciones extranjeras y de ignorar los agravios de los trabajadores.²⁸

- 26 Gaitán se rehusó, sin embargo, a quedar encasillado como un mediador a nombre de los trabajadores. Respondió a sus cartas cortésmente pero las refirió a la central liberal o les dio instrucciones de que remitieran sus agravios directamente al ministro de trabajo.²⁹ Acostumbrados a las inmisericordes críticas que Gaitán hacía de la maquinaria política sumamente burocratizada y corrupta de los partidos tradicionales, algunos trabajadores esperaban que él evadiera el protocolo e intercediera a favor suyo. Los trabajadores de las áreas periféricas acudían a Gaitán como un intermediario potencialmente poderoso que podía ayudar a construir vínculos políticos directos entre sus propias localidades marginales, un movimiento político nacional y el gobierno central. Para eludir las estructuras políticas regionales arraigadas en Medellín, que históricamente habían dejado de lado las alianzas con la población y los trabajadores de la periferia, los trabajadores allí insistieron en tratar directamente con Gaitán y se rehusaron a comunicarse con él a través de sus dirigentes regionales de mando medio en Medellín.³⁰
- 27 Podemos observar la brecha existente entre los residentes del centro y la periferia y su relación con Gaitán, en las marcadas diferencias en los patrones de votación que surgieron entre los seguidores de este líder en Antioquia. Por ejemplo, en 1947, cuando postuló como disidente a una curul en la Asamblea antioqueña, Gaitán obtuvo un respaldo abrumador en los pueblos periféricos, así como un número respetable y significativo de votos en poblados del área nuclear con una mayoría liberal. Pero si bien la población nuclear de esta tendencia estaba dispuesta a votar por Gaitán para un cargo regional, no votó por él en la elección presidencial de 1946 y no estuvo en su mayor parte dispuesta a apoyar en las urnas a los candidatos gaitanistas en las elecciones municipales locales celebradas en 1947 y 1949. Pocos electores de los pueblos de la periferia le dieron su respaldo cuando postuló a la presidencia en 1946, pero al igual que los votantes del área nuclear sí estuvieron dispuestos a votar por él en la elección a la Asamblea regional de 1947. Sin embargo, a diferencia de los electores de la zona nuclear, los votantes en la periferia de Antioquia siguieron votando por los candidatos gaitanistas en número significativo en las elecciones municipales de 1947 e incluso después de la muerte de Gaitán, en 1949. Esta tendencia de respaldo gaitanista en las elecciones locales fue más marcada en los pueblos de la periferia poblados por no antioqueños, donde el personal de las carreteras públicas y los mineros conformaban

una presencia importante (Cáceres, Dabeiba, Frontino, Puerto Berrío, Segovia y Turbo).

31

- 28 Las diferencias en los patrones de votación entre los seguidores de Gaitán reflejan la distinta comprensión y objetivos presentes dentro del gaitanismo antioqueño. Los políticos del área nuclear emplearon su asociación con este líder para maniobrar y conseguir posiciones de poder desde las cuales alcanzar una mayor inclusión y reconocimiento de parte de los partidos tradicionales, pero mostraron poco interés por redefinir radicalmente la práctica de la política colombiana. Es más, los votantes de las áreas nucleares eran renuentes a tolerar la pérdida de patronazgo y la modesta inclusión partidaria que la votación por listas de facciones partidarias disidentes (cuando estas no conformaban una mayoría) podía representar en el ámbito local. Después de todo, el concejo municipal era una poderosa fuente de patronazgo y empleo —nombrando maestros, personal de obras públicas, policías, etc.—, y los pueblos nucleares como los del sudoeste productor de café estaban bien inscritos en las redes regional y nacional de los partidos tradicionales. En cambio, en los poblados periféricos, los partidos eran débiles y las redes tradicionales de patronazgo menos evidentes, lo que hacía que el balance del riesgo y las ganancias fuera fundamentalmente distinto. Elegir un concejo municipal predominantemente gaitanista tal vez no parecía ser un grandioso logro político en Medellín o Bogotá. Pero en los pueblos económica y geográficamente estratégicos como Puerto Berrío, Segovia y Turbo, ello significaba que los representantes electos podían actuar como aliados de los trabajadores militantes y promover una agenda radical en la localidad con el nombramiento de policías, inspectores laborales y personal de obras públicas simpatizantes.
- 29 En marzo de 1947, una ola de huelgas solidarias estalló en Antioquia para protestar por el despido de trabajadores y su re-presión a manos de la policía. En aquellos pueblos periféricos seleccionados donde la fortaleza gaitanista se había consolidado para ese entonces en el ámbito local, los trabajadores no abandonaron esta corriente ni siquiera cuando Gaitán mismo repudió a los huelguistas y los dejó solos para que enfrentaran las represalias de las autoridades regionales conservadoras.³² Ellos más bien la redefinieron para sus propios fines. Los mineros y los trabajadores de construcción vial sufrieron una creciente campaña de intimidación y violencia a manos del gobierno regional conservador y de facciones derechistas hostiles del Partido Liberal regional. La identificación de la periferia con el gaitanismo se vio reforzada a medida que estos sectores utilizaban cada vez más el término «gaitanista» y posteriormente «nuevo abribeño», para justificar el uso de la coerción en contra de trabajadores considerados militantes y simpatizantes comunistas.³³ El término gaitanismo fue empleado selectivamente por los políticos liberales de tendencia conservadora y por los conservadores de la región, no en contra de los trabajadores industriales liberales sino de las cuadrillas de construcción vial y los trabajadores mineros y petroleros empleados en la periferia.³⁴ De este modo se consolidó una identidad colectiva como «gaitanistas» entre los habitantes de esta zona, en el mismo momento en que habría sido de esperar que la fuerza de esta corriente declinara debido, primero, al repudio que Gaitán mismo hizo del respaldo militante y, posteriormente, como consecuencia de su deceso. Entre la población de la periferia que se sentía marginada social, racial y en función de su origen regional, el gaitanismo como práctica política surgió como un marcador de la identidad de oposición ante la creciente discriminación o descuido sufrido a manos de los políticos de la élite en Medellín.

Resurrección: el gaitanismo después de Gaitán

- 30 Después de 1949, todos los trabajadores de Antioquia que no eran conservadores y estaban empleados en sectores en los cuales la influencia política tenía un papel directo o indirecto en la contratación, sufrieron cierto grado de intimidación oficial. Pero los que pudieron forjar una identidad colectiva en torno a un símbolo o proyecto político particular, como el gaitanismo, lograron construir estrategias de resistencia y autodefensa. A las horas del asesinato de Gaitán, los trabajadores petroleros establecieron una junta revolucionaria que asumió el control del campamento de la Shell Oil durante varios días.³⁵ Un año más tarde, los gaitanistas de pueblos mineros como Caucasia exasperaron a las autoridades conservadoras locales tocando el disco «Mataron a Gaitán» una y otra vez en las rocolas de las cantinas.³⁶ No obstante haber proscrito todo tipo de propaganda política, el gobernador regional prohibió personalmente al alcalde del pueblo (una persona conservadora de la región, que no era natural del lugar) tomar cualquier acción punitiva contra los habitantes del poblado para no provocar una respuesta «revolucionaria» de los seguidores de Gaitán. Demonizados como «salvajes» y «agitadores» gaitanistas, los trabajadores capitalizaron exitosamente su reputada militancia y violencia para así intimidar a las autoridades y desafiar los intentos de limitar las expresiones políticas populares.
- 31 Los trabajadores de construcción vial etiquetados como gaitanistas por las autoridades, fueron de los que resistieron el acoso de los conservadores con mayor éxito.³⁷ Para defender su trabajo y su vida, y contando con el respaldo de ingenieros como el gaitanista Humberto White (quien había postulado en las elecciones parlamentarias de 1947), los trabajadores empleados en la construcción de la carretera troncal Santa Fe de Antioquia-Anza-Bolombolo, en el noroeste de Antioquia, explotaron tanto la renuencia del gobernador a poner en peligro los proyectos de obras públicas, como los prejuicios regionales sobre la tumultuosidad y la violencia gaitanista. Los trabajadores insistían en leer en la radio del pueblo fragmentos del prohibido diario gaitanista *Jornada*, y utilizaron con eficacia la amenaza de detener las obras para bloquear los intentos del gobierno de re-emplazar a White y despedir trabajadores.³⁸ Dos años más tarde, en 1951, los trabajadores viales de Dabeiba —un pueblo que había votado abrumadoramente a favor de Gaitán entre 1946 y 1949 (en elecciones locales tanto como nacionales)— fueron un paso más allá que sus correligionarios de Anzá. Ellos amenazaron con dar muerte a los ingenieros conservadores y hostilizar a los trabajadores enviados a usurpar sus puestos.³⁹ Es más, todavía en 1953, los trabajadores de la Shell identificados explícitamente como «nueveabrileños» bloquearon los esfuerzos de los ingenieros conservadores para despedir a los inspectores laborales nombrados localmente (por un concejo municipal compuesto por una mayoría gaitanista) en el campamento petrolero de Casabe; ellos hacían las veces de mediadores obreros de la compañía.⁴⁰
- 32 En el transcurso de la Violencia, las autoridades regionales fueron incapaces de alterar fundamentalmente la composición partidaria de los sectores laborales más militantes de Antioquia (trabajadores petroleros, mineros y cuadrillas de construcción vial). La demonización de estos grupos como gaitanistas, su disposición a explotar los temores y estereotipos del gobierno y su cristalización en torno a una percepción compartida de sí mismos como los herederos de un movimiento político «revolucionario», les

permitieron desafiar exitosamente el acoso y la intimidación de los conservadores. Sin embargo, en el transcurso de elaborar una estrategia de resistencia, los trabajadores de la periferia asimismo fueron mucho más allá de la propia ideología de Gaitán y de sus nociones del comportamiento correcto; adoptaron entonces una forma de gaitanismo que encajaba con sus necesidades específicas e inmediatas.

Los gaitanistas del sector medio y el empoderamiento popular

- 33 Mientras que los trabajadores en la periferia utilizaban su identidad como gaitanistas para resistir y responder a la violencia de los conservadores, el estado caótico del Partido Liberal en Medellín después de la muerte de Gaitán paradójicamente hizo posible lo que jamás se logró mientras él vivía: esta ciudad sin una tradición «liberal de izquierda», vio por vez primera la incorporación y la participación cotidiana del pueblo urbano en la organización partidaria. Durante un breve período (1949-1954), los barrios populares de Medellín y miembros del pueblo como camioneros, artesanos, pequeños tenderos y algunos trabajadores industriales, ayudaron a construir lo que hasta el día de hoy es uno de los pocos experimentos en el Medellín del siglo xx, de plasmar una organización política surgida de las bases hacia arriba. ¿Cómo fue que se consiguió tras la muerte de Gaitán, lo que jamás se pudo lograr mientras estaba en vida?
- 34 El Partido Liberal regional (que no había respaldado a Gaitán) fue golpeado en forma especialmente dura por la intensificación del acoso de los conservadores y la policía durante el año posterior a la muerte de Gaitán. Las reuniones en el cuartel general del partido, en el centro de Medellín, fueron el blanco de ataques de miembros del Partido Conservador, que actuaban solos o con la aprobación tácita o la ayuda de algunos miembros de la dirigencia partidaria, la policía y los detectives regionales. Las búsquedas no autorizadas, la vigilancia, la interceptación telefónica y telegráfica, así como el vandalismo, desanimaron a los liberales cada vez más de reunirse en público.⁴¹ Los desacuerdos sobre cómo hacer frente a un clima de violencia creciente les dividieron aún más. Algunos (conocidos como los «lentejos») prefirieron cooperar con conservadores escogidos de la región y siguieron gozando de los puestos estatales de patronazgo a los cuales habían sido nombrados. Otros quedaron divididos por diferencias ideológicas o personales que pesaban tanto, o más, que la hostilidad hacia los conservadores locales. Por último, consternados por el tono populista y cada más vituperante de la política partidaria, los miembros de la agrupación pertenecientes a la élite simplemente se retiraron, al igual que sus contrapartes regionales conservadoras, de toda participación activa en los asuntos cotidianos del partido.⁴² Los que quedaron para administrarlo se vieron forzados a buscar formas alternativas de financiamiento y nuevos modos de mantener la lealtad partidaria de las bases.
- 35 En 1949 Carlos Lleras Restrepo, el líder nacional de los liberales, viajó a Medellín con la esperanza de persuadir a los seguidores regionales de que reconciliaran sus diferencias y formaran un frente unido con el cual oponerse a la intimidación de los conservadores. Pero se encontró con que el único sector del partido dispuesto a asumir dicha carga era el ala progresista de la vieja dirigencia gaitanista —hombres como Froilán Montoya Mazo— y unos cuantos políticos del sector medio que no pertenecían a la corriente antedicha, como Alberto Jaramillo Sánchez y Francisco Cardona Santos. El ascenso a puestos de autoridad de gaitanistas como Montoya Mazo fue posible sólo porque los

sectores tradicionales de la dirigencia partidaria abandonaron su papel activo en la política durante la Violencia. Es más, la necesidad de encontrar lugares de reunión y respaldo financiero alternativos para el Partido Liberal regional se combinaron para desplazar su eje hacia el pueblo. Para finales de 1949, las reuniones del partido se efectuaban en barrios obreros como Aranjuez, Berlín y Manrique Oriental, no en el centro de Medellín dominado por la élite.⁴³ Aunque liberales, estos barrios no necesariamente se identificaban a sí mismos como gaitanistas, aunque sí dieron la bienvenida al nuevo interés que el partido tenía por ellos, y adoptaron a líderes como Montoya Mazo, quien hizo posible el giro en el eje del partido. Se organizó una Coordinadora Revolucionaria para que se comunicara con los emergentes grupos guerrilleros liberales en la campaña de Antioquia y para que socorriera a los refugiados rurales de la violencia.⁴⁴ También se organizaron cooperativas de artesanos y trabajadores para que recolectaran cuotas deducidas de los salarios semanales con el fin de contar con los fondos necesarios para mantener el partido en funcionamiento y costear tanto los gastos de transporte como la ayuda a los refugiados liberales. Es más, el pueblo aceptó acoger a estos últimos y darles alojamiento y capacitación laboral (carpintería, técnicas de confección de armarios, etc.). En aquellos casos en que los miembros del partido siguieron empleados como capataces («jefes de fábrica») en las fábricas textiles y en las industrias ligeras de Medellín, utilizaron su autoridad para contratar refugiados liberales.

- 36 La organización del Partido Liberal experimentó una transformación radical. En los barrios pobres que rodean Medellín se establecieron ochenta «directorios de barrio». Ellos elegían sus propios representantes (extraídos entre su población) y creaban redes para la distribución de información e instrucciones del partido. Montoya Mazo, el arquitecto de estos directorios, consideraba que eran «termómetros para los dirigentes», una medida cotidiana de las opiniones y actitudes del pueblo.⁴⁵ Cada junta o directorio nombraba un jefe de debate que actuaba como intermediario entre los afiliados del barrio y la dirigencia central del partido, ubicada en el «directorío municipal» (que incorporaba a todo Medellín). Las asociaciones partidarias barriales se reunían semanalmente con este directorio para discutir asuntos partidarios, noticias y conservar la moral. Mediante el uso clandestino de la radio, los barrios mantuvieron los «Viernes liberales», un programa radial semanal que en vida de Gaitán había sido un vehículo crucial de movilización e información política.⁴⁶ Es más, cuando la dirigencia nacional del partido ordenó que sus cuarteles regionales y locales cerraran porque la violencia hacía que fuera imposible proteger la vida de los liberales, los de Antioquia se rehusaron. Los directorios de barrio siguieron funcionando durante toda la Violencia.
- 37 ¿Cómo entender este experimento en participación popular? Podría decirse que la organización partidaria siguió estructurada jerárquicamente en formas que no diferían mucho de la organización sumamente centralizada del Partido Liberal antes de la Violencia. Sin embargo, la organización partidaria desarrollada por gaitanistas como Froilán Montoya Mazo en realidad sí constituyó una ruptura con la tradición y un ejemplo de participación popular real. En primer lugar, aunque los barrios habían sido movilizados antes de la Violencia, dicha movilización tendió a darse sólo durante los períodos de campana electoral. Una vez leídos los discursos y emitidos los votos, las organizaciones barriales se dispersaban o no eran usadas hasta la siguiente temporada electoral. Durante la Violencia, en cambio, los directorios de barrio funcionaron en forma continua.

- 38 En segundo lugar, estos directorios constituían entidades a través de las cuales el pueblo podía manifestar sus agravios y donde se podían negociar las formas de sus obligaciones partidarias. Por ejemplo, los pobladores de los barrios consiguieron un compromiso de que una vez que la violencia en las áreas rurales hubiese disminuido, la dirigencia partidaria se aseguraría que los refugiados fuesen enviados de vuelta al campo. Los pobladores de los barrios hicieron explícito el razonamiento seguido para esta demanda. Ellos temían que la migración ilimitada de la población rural minase en última instancia su capacidad de negociación en sus centros laborales y amenazara su sustento. En retrospectiva, la imposibilidad de cumplir este compromiso es patéticamente evidente, pero lo importante es que los liberales de los barrios hicieron sus donaciones y participaron en los esfuerzos por ayudar a los refugiados y mantener al partido en marcha en función a una consideración adecuada de sus propias demandas.
- 39 En tercer lugar y en contraste con períodos anteriores de organización partidaria, fue el pueblo y no los integrantes acaudalados del Partido Liberal, quien mantuvo el partido a flote durante la Violencia. Esto dio a la gente ordinaria la sensación de que realmente eran cruciales para la existencia del partido y les permitió considerar su participación en él como algo recíproco, signado por responsabilidades y obligaciones mutuas. Es más, su integración cotidiana les permitió ser más críticos de sus jefes tradicionales. Varias de las personas entrevistadas señalaron que «[...] hubo bastantes activistas del pueblo; quienes no estaban eran los jefes».⁴⁷ La dirigencia perteneciente a la élite en particular fue desdeñada y rechazada por los partidarios populares, que vieron en su tendencia a exiliarse en Miami o México, o a retirarse a sus actividades económicas y abandonar el trabajo partidario de todos los días, una evidencia de la bancarrota del liderazgo tradicional del partido.⁴⁸ Sólo gozaron del respeto y la lealtad del pueblo los dirigentes que, como Montoya Mazo, permanecieron a su lado durante toda la Violencia, no obstante los frecuentes encarcelamientos y el acoso policial.
- 40 Tal vez el indicio más claro de que la organización popular dada al partido en este período constituía algo fundamentalmente distinto y, a decir verdad, peligroso a ojos de la dirigencia partidaria tradicional, lo encontramos en lo sucedido después de la Violencia. Los políticos liberales que se habían mantenido alejados de las actividades partidarias en ese período deliberadamente dismantelaron, y en algunos casos destruyeron violentamente, el contenido y las oficinas de los directorios de barrio. Los afiches de Gaitán que habían decorado los humildes locales barriales empleados como sedes de la organización partidaria; los «archivos» laboriosamente reunidos de información biográfica sobre las guerrillas liberales rurales; los vestigios sobre el papel de las redes de cooperación para asistir a los refugiados y financiar el partido fueron todos incinerados o destruidos de otro modo por personas que actualmente ocupan puestos dirigenciales en el Partido Liberal regional.⁴⁹
- 41 El producto en parte de un accidente histórico, la organización del Partido Liberal en Medellín durante la Violencia hizo realidad lo que apenas si había sido una vaga promesa en vida de Gaitán: la democratización de la organización partidaria y el empoderamiento de los sectores populares. Su asesinato paradójicamente hizo que la participación popular fuera posible en Antioquia al crear un vacío de autoridad dentro de la dirigencia partidaria. Nadie, fuera de los dirigentes gaitanistas de mayor disposición popular, estaba dispuesto a emprender el rescate y la preservación de las estructuras partidarias durante la Violencia. Habiéndosele concedido poca

participación política directa en Antioquia mientras Gaitán vivía, no obstante constituir el eje retórico de su discurso político, el pueblo ahora pudo capitalizar la necesidad que el partido tenía de él. Durante la Violencia obtuvo un público receptivo a sus agravios y pudo experimentar con el ejercicio del poder local.

- 42 La maleabilidad y la ambigüedad de la autorrepresentación y el lenguaje de Gaitán — que podía interpretarse de modo revolucionario tanto como reformista— brindó oportunidades sin paralelo para que personas con distintos intereses vieran en él lo que deseaban ver. En consecuencia, sus seguidores antioqueños cuestionaron, dieron forma y adoptaron su imagen y discurso político en formas distintas y contradictorias que reflejaban sus creencias y necesidades geográficas, políticas, culturales y sectoriales específicas. Sin embargo, a medida que Gaitán se acercaba cada vez más a conseguir el poder político real y el cargo presidencial, las diferencias de estrategia y expectativas entre sus seguidores llevó su movimiento al borde del colapso en Antioquia. Irónicamente, el impacto real de Gaitán en la política antioqueña surgió sólo después de su asesinato en 1948.
- 43 Liberados por la prematura muerte de Gaitán de tener que reconciliar sus agendas y comprensión conflictivas del gaitanismo, los trabajadores militantes y la población de la periferia de Antioquia lograron construir un sentido de identidad colectiva en torno a una imagen radical del difunto. Ello les permitió conservar una autonomía local y defenderse de los peores efectos de la represión conservadora entre 1949 y 1953. Entretanto, el retiro del activismo político de la dirigencia tradicional del Partido Liberal en Medellín luego del asesinato de Gaitán, permitió a los dirigentes gaitanistas progresistas y a los sectores no gaitanistas del pueblo alcanzar algo que se aproximaba a la participación política popular en pos de la cual aquél había combatido en vida. De este modo, aunque en última instancia Gaitán y su movimiento político no tuvieron éxito en su intento de construir una base de respaldo electoral duradera o coherente en Antioquia, su retórica e ideas sí tuvieron un tremendo impacto sobre la estrategia política regional y el empoderamiento del pueblo durante la Violencia. Por breve que fuera, el surgimiento de una práctica política radical de base en torno al gaitanismo llevó al primer plano político a los miembros antes marginados de los sectores populares de Antioquia (en especial aquellos que residían en la periferia), quebrando así de modo permanente toda ilusión de un control político regional de parte de la élite, que estuviera libre de problemas y desafíos.

NOTAS

1. La bibliografía sobre la Violencia es demasiado extensa como para abarcarla aquí íntegramente, pero véase ALAPE 1983; BERGQUIST, PEÑARANDA y SÁNCHEZ 1992; GUZMÁN, FALS BORDA y

UMAÑA 1980; OQUIST 1980; PÉCAUT 1987; y SÁNCHEZ y MEERTENS 1983. Para un examen detenido de la Violencia en Antioquia véase ROLDÁN 2002.

2. Entre las pocas obras sobre Gaitán o el gaitanismo están BRAUN 1985; DÍAZ CALLEJAS 1988; LÓPEZ GIRALDO 1936; SÁNCHEZ 1983; y SHARPLESS 1978. Para un raro estudio de Gaitán en un contexto regional véase GREEN 1996: 283-311. Green 2003 presenta un análisis cuidadoso y sin precedentes acerca del fenómeno del gaitanismo en Colombia como un todo.

3. Véanse, por ejemplo, diversos ensayos en CONNIFF 1982; Rock 1994.

4. Los críticos antioqueños conservadores compararon explícitamente el gaitanismo con el peronismo y describieron a los seguidores de Gaitán como «descamisados»; véase *El Colombiano*, 3 de mayo de 1951.

5. Para el manifiesto de 1933 y la plataforma de 1947 véase EASTMAN 1979: I, 129-55, 203-13.

6. Sin embargo, Green discrepa con la caracterización que Braun hace de la dirigencia gaitanista como fundamentalmente de origen de clase media.

7. Entrevistas de la autora con Froilán Montoya Mazo y Bernardo Ospina Román. Medellín, octubre de 1986 y abril de 1987; *El Colombiano* (1946-50); *La Defensa* (1946-50); *El 9 de Abril* (1948) y *El Correo* (1946-49); la correspondencia con Gaitán en el Centro Gaitán, Bogotá (1946-47); e información biográfica en MEJÍA ROBLEDO 1951.

8. Para Antioquia véase Roldán 2002: 44-45.

9. En *El 9 de Abril*, 4 de junio de 1948.

10. En *El 9 de Abril*, 21 de mayo de 1948.

11. Montoya Mazo, entrevista con la autora. Medellín, octubre de 1986.

12. Montoya Mazo a Gaitán, Medellín. 19 de junio de 1946, *Correspondencia*.

13. Ibid.

14. Hernando Jaramillo Arbeláez a Gaitán. Medellín. 24 de junio de 1946: Oscar Rincón Noreña a Gaitán. s.f., 1946, *Correspondencia*.

15. Jorge Ospina Londoño a Gaitán. Medellín. 14 de junio de 1946, *Correspondencia*.

16. Óscar Rincón Noreña a Gaitán, s.f. (1946), *Correspondencia*.

17. Jairo de Bedout a Gaitán, Medellín, 29 de julio de 1946, *Correspondencia*.

18. Delio Jaramillo Arbeláez a Gaitán, Medellín. 8 de julio de 1946, *Correspondencia*.

19. Delio Jaramillo Arbeláez. Julio Hincapié Santa María y Jairo Arango Gaviria a Gaitán. Medellín. 8 de agosto de 1946, *Correspondencia*.

20. Montoya Mazo a Gaitán, Medellín, 17 de septiembre de 1946. *Correspondencia*.

21. Véanse las entradas biográficas de Francisco Moreno Ramírez y Ricardo Olano en MEJÍA ROBLEDO 1951: 117-19, 126-29, y la crítica del «pragmatismo» bipartidario regional en Restrepo Jaramillo 1936: 15-16, 20, 25-32.

22. Contraloría departamental, «*Estadística electoral ... el día 5 de mayo 1946*», App. 2, 4.

23. Para un examen general de este fenómeno véase Tirado Mejía 1983: para el caso de Antioquia véase ROLDÁN 1988: 161-75.

24. Montoya Mazo a Gaitán. Medellín, 17 de septiembre de 1946. *Correspondencia*.

25. Secretaría de Gobierno de Antioquia (en adelante SGA), 1949, v. 3, carta, Nechí (Caucasia), 31 de marzo de 1949; Archivo Privado del Sr. Gobernador de Antioquia (en adelante AGA), 1949, volumen sin numero (en adelante vol. s.n.), carta, Puerto Berrío, 8 de septiembre de 1949.

26. SGA, 1948, vol. 1, «Proposición n.º 1, Asamblea General del Sindicato de Trabajadores de Pato Consolidated Gold Dredging Ltd.», enero de 1948.

27. «Resultado ... 1946» en Colombia 1944-46: 219-22.

28. Fabio Acuña Parra a Gaitán. Puerto Berrío. 25 de noviembre de 1946.; G Pernet Miranda a Gaitán. *El Bagre*, 9 de octubre de 1946. *Correspondencia*.

29. Benjamín Jaramillo Zuleta a Gaitán. Pato, 27 de junio de 1946; Residentes de Rionegro a Gaitán. s.f. (septiembre de 1946). *Correspondencia*.

30. Carta a Gaitán, San Rafael, 26 de junio de 1946, *Correspondencia*.
31. «Resultado ... 5 de octubre de 1947»; «Resultado ... 5 de junio de 1949». en Colombia 1944-46: 274-77.
32. Ibid.
33. AGA, 1952. vol. 12. «Secretaría de Obras Públicas/Informe para el Sr. Gobernador de Antioquia». 10 de noviembre de 1952.
34. AGA, 1947. vol. s.n., «Telegramas». junio de 1947.
35. Díaz Callejas. *El 9 de abril 1948*, pp. 91-92.
36. SGA, 1949, vol. 3, Visilador Administrativo a Secretario de Gobierno. Cauca. 31 de marzo de 1949.
37. AGA, 1949, vol. s.n., «Papeles del Señor Gobernador, 1949-1950», telegrama, Anza, 30 de abril de 1949.
38. SGA, 1949, vol. 2, telegrama, Yarumal, 28 de mayo de 1949.
39. AGA, 1951, vol. 7, telegrama, Dabeiba. 10 de enero de 1951.
40. AGA, 1952, vol. 12, telegrama de Obras Públicas, Medellín, 10 de noviembre de 1952, SGA, 1953, vol. 8. telegramas de ingeniero de Obras Públicas, Casabe, 6 de abril de 1953 y 11 de mayo de 1953.
41. AGA, 1950, vol. 9, Detectives al Gobernador, Medellín, 21 de noviembre de 1949; AGA, 1952. vol. 6, oficio n.º 329, Medellín, 7 de diciembre de 1951; AGA, 1950. vol. 3: Rafael Mejía loro (Policía Nacional), oficio n.º 2421, Medellín, 4 de julio de 1952; AGA, 1952, vol. 6, Dir. Oral, de la Pol. Nac. al Gobernador. Bogotá, 5 de febrero de 1952.
42. SGA, 1951, vol. 6, «Plan A», 10 de agosto de 1951.
43. Montoya Mazo, entrevista con la autora, Medellín, abril de 1987.
44. *El Colombiano*, 8 de diciembre de 1951.
45. Montoya Mazo, entrevista con la autora. Medellín. octubre de 1986.
46. AGA, 1951, vol. 2. telegrama (en clave), Orden Público, Bogotá, 17 de mayo de 1951; AGA, 1951, vol. 6, informe sobre estaciones radiales clandestinas, Ministerio de Guerra, Bogotá, 7 de abril de 1951; SGA, 1951, vol. 6, informe sobre estación radial clandestina, Jefe de Rentas e Impuestos a Administrador de Hacienda Nacional, Segovia. 4 de abril de 1951.
47. Capitán Corneta (Francisco Montoya), jefe guerrillero liberal, entrevista con la autora, Medellín, abril de 1987.
48. Montoya Mazo, archivo personal, carta de Fidelino Urrego, Adán Cartagena y Hotabio [sic] González, Urrao, 8 de marzo de 1954.
49. Montoya Mazo, entrevista con la autora, Medellín, abril de 1987.

— Observaciones finales —

Las inflexiones andinas de las culturas políticas latinoamericanas

Nils Jacobsen y Cristóbal Aljovín de Losada

- 1 Las colecciones de ensayos no se prestan fácilmente a un resumen de las ideas centrales que comparten. Con todo, los ricos estudios aquí agrupados muestran que durante los siglos formativos transcurridos entre finales del período virreinal y el surgimiento de los Estados-nación, las culturas políticas andinas compartieron unas ideas y prácticas claves con otras naciones de América Latina, revelando al mismo tiempo inflexiones marcadas, lo que les hizo singularmente colombianas o bolivianas, o — en unos cuantos puntos — tal vez singularmente andinas. Una de las percepciones mas sutiles pero altamente significativa que se desprende de este libro es que los cambios o las variaciones aparentemente menores en las políticas o prácticas políticas pueden fijar trayectorias sustancialmente distintas para formaciones políticas diferentes. Esto es lo que queremos decir cuando hablamos de las inflexiones de las culturas políticas. Se trata de algo tal vez comparable con la forma en que unos cambios menores de acordes y ritmo produjeron el paso del son a la rumba en la música cubana.
- 2 Alan Knight presentó un modelo convincente de las economías políticas latinoamericanas en el siglo XIX, sugiriendo la forma en que distintos mercados de mercancías, instituciones y regímenes laborales llevaron a distintos tipos de trayectorias políticas en diversas formaciones políticas. Las combinaciones específicas de oportunidades de mercado, tipos de mercancías, regímenes de propiedad y medios con los cuales cubrir las demandas laborales configuraron vigorosamente las decisiones y prácticas políticas de la élite, referidas al grado de inclusión y exclusividad de las formaciones políticas, así como cuánta coerción — en las esferas social y política — era considerada legítima o incluso necesaria. Unas estructuras socioeconómicas claramente distintas (y sus cambios trascendentales) tuvieron una clara influencia sobre los regímenes políticos andinos. El brillante examen comparativo de distintas trayectorias durante el largo siglo XIX efectuado por Knight, encapsula de modo elocuente los resultados alcanzados en este sentido por una venerable tradición de estudios de ciencias sociales e históricos referidos a Latinoamérica.

- 3 Nuestra noción de inflexiones diferentes en la política local, nacional y de toda la región, asimismo, sugiere que las culturas políticas pueden estar menos «fuertemente tensadas» que algunas estructuras socioeconómicas. Las trayectorias seguidas por las formaciones políticas son fijadas en coyunturas históricas específicas; las decisiones políticas surgidas de los valores e intereses y negociaciones entre distintos agentes pueden dar forma a las trayectorias durante muchos años. Pero las inflexiones pueden cambiarse con nuevas rondas de negociaciones y tomas de decisión. La dependencia de la vía no es absoluta. El enfoque de las culturas políticas y sus inflexiones, adoptado en este libro, sugiere la tensión existente entre la dependencia de la vía y la apertura o maleabilidad de los regímenes políticos basados en la voluntad de diversos grupos sociales, étnicos y regionales. En estas breves observaciones finales deseamos resaltar unas cuantas de las marcadas similitudes e inflexiones de las modernas culturas políticas andinas.

«Raza», Estado y nación

- 4 Los políticos, los intelectuales y las sociedades andinos se han preocupado en general — a menudo de manera morbosa — con la forma en que las poblaciones «multiraciales» de sus territorios afectan la construcción del Estado y la formación de comunidades nacionales. Siete de los capítulos de este libro demuestran de modo impresionante cómo las élites regionales y nacionales andinas, en diversas coyunturas, construyeron modelos bastante distintos con los cuales categorizar y tratar con las poblaciones indígenas, mestizas, cholos, negros y mulatas. La mayoría de dichos modelos sirvió para apuntalar las pretensiones de la élite de contar con un poder excluyente. Las distintas identidades, memorias culturales, alianzas políticas y potenciales de poder de los mismos y variados grupos subalternos — que fluctuaban entre períodos de cerco y pérdida, estabilidad relativa y regeneración — contribuyeron a estos desplazamientos en los órdenes raciales. Los capítulos, igualmente, indican los distintos posicionamientos que tuvieron las poblaciones indígenas de un lado, así como las negros y mulatas del otro, dentro de los Estados coloniales y nacionales.
- 5 Los fascinantes capítulos de Garrido y Helg acerca de los pueblos de ascendencia africana en la costa atlántica de Nueva Granada, durante la transición de colonia a república, sugieren cómo los distintos enfoques seguidos por dos investigadores pueden producir «historias» diferentes pero complementarias del mismo lugar y tiempo (tal vez también sugieren distintas perspectivas debidas a una mirada «interna» y otra «externa»). Helg subraya la incapacidad colectiva de los afrocolombianos de la costa atlántica, durante las guerras de independencia, para cuestionar el ordenamiento socio-racial que les sometía, permitiendo en última instancia que las élites de las regiones de la sierra dominaran la región atlántica y definieran a la república de Nueva Granada como andina, blanca y mestiza. Garrido resalta los desafíos individuales de parte de los llamados «libres de todos colores». Al insistir públicamente en el reconocimiento de sus logros personales, ellos subvirtieron las jerarquías socio-raciales del honor. Estas luchas individuales se derivaban de la cultura popular plebeya y a la vez ayudaron a forjarla, pero — al igual que Helg descubriera — no cuestionaban las jerarquías del honor y del poder per se.
- 6 El capítulo de Derek Williams sugiere el resultado ambivalente del autoritario proyecto católico de construcción estatal de García Moreno en el Ecuador, y cómo las nociones de

raza y género fueron centrales para su éxito. Las mujeres y los grupos indígenas pusieron de cabeza la visión del Ecuador patriarcal, segregada por género y étnicamente jerárquica del dictador católico, e insistieron en su inclusión política y social en sus propios términos. Lo más sorprendente es que Williams muestra que este proyecto ultramontano y modernizador hizo más para mejorar el acceso de las mujeres y los nativos andinos a la educación, que muchos gobiernos liberales contemporáneos de las repúblicas vecinas.

- 7 En lo que respecta a los Andes del sur, el capítulo de Serulnikov analiza de modo convincente la Gran Rebelión de finales de la década de 1770 y comienzos de 1780, como unos procesos marcadamente regionales de empoderamiento cultural y político de los comuneros y kurakas andinos. Al subrayar el *proceso* de las insurrecciones locales y regionales, Serulnikov demuestra perceptivamente la fluidez existente entre los movimientos que buscaban una mejora e insistían en antiguos derechos, y el desarrollo de las posturas revolucionarias entre los nativos andinos, listos para echar por la borda gran parte del ordenamiento colonial. Esta fluidez y cruzamiento de fronteras entre la política reformista y los proyectos más radicales o incluso revolucionarios, fue también observada en los entornos sumamente distintos de las crisis de mediados del siglo xx en Colombia y Bolivia, en los capítulos de Roldán y Gotkowitz.
- 8 Siguiendo los debates constitucionales de las Cortes de Cadiz, Scarlett O'Phelan rastrea las diferentes posiciones sobre la inclusión o exclusión de los indígenas y castas en torno a la ciudadanía. La inclusión de los indios y no de los negros en la Constitución de 1812 tiene raíces jurídicas y del imaginario colonial. A pesar de ser considerados como de minoría de edad, los indios eran vasallos del rey. Para O'Phelan es importante destacar que los indios ciudadanos no debían cobrar tributo, y sí diezmo. Aunque la historia del «tributo» posconstitución de 1812 es de lo más compleja. Por otro lado, el proyecto político de los constituyentes peruanos variaba. Dependiendo, en mucho, de cuándo estos arribaron a España. Dionisio Inca Yupanqui, por ejemplo, tenía una visión muy idealista. Su conocimiento del Perú venía de lecturas y no de una vinculación real. Este residía en España desde niño.
- 9 Los capítulos de Larson y Gotkowitz presentan nuevos y emocionantes análisis de toda la gama de proyectos que la élite tuvo sobre raza y nación en Bolivia durante la primera mitad del siglo xx, y la participación de los nativos andinos en la política nacional durante la década crucial que precedió a la revolución de 1952. Larson subraya el común denominador en los escritos de todos los intelectuales de la élite paceña que se ocuparon de estos temas a comienzos del siglo xx: su pedido de protección y de edificar a los «indios» definidos racialmente para así convertirlos en trabajadores, contribuyentes y soldados eficaces para la nación criolla, al mismo tiempo que se limitaban sus derechos ciudadanos y se reprimían los movimientos de base; y su temor a los mestizos y cholos, considerados cada vez más como corruptores y peligrosos, a medida que las estrategias populistas les movilizaban en pos de respaldo en las disputas políticas. Pero el capítulo de Larson, asimismo, esboza de modo fascinante unas variaciones significativas entre estos proyectos de la élite: entre las visiones cuasi señoriales del control de los hacendados criollos sobre sus tutelados indios (Arguedas) y las que preveían un papel central para el Estado (Tamayo); y entre los escritores/políticos que imaginaban a los indios como una tabla rasa en la cual cada aspecto de sus costumbres sociales y culturales necesitaba del impacto civilizador de la guía de la élite hispana (Saavedra) de un lado, y del otro aquellos que escribían con aprobación de

algunos aspectos nucleares de la civilización nativa andina, como el ayllu (Paredes). No obstante su omnipresente racismo y exclusivismo, visiones como las de Paredes y Tamayo prefiguran los proyectos indigenistas más estatistas y antiliberales de los populismos de clase media y militares de finales de la década de 1930 y en el siguiente decenio. Gotkowitz demuestra cómo estos proyectos podían ser transformados y apropiados por los movimientos sociales y políticos de los nativos andinos, en una política republicana de obtención de derechos y de identidad indígena. Ella sugiere una continuidad entre los populistas de mediados de siglo y otros indigenistas de la élite anteriores, con su convincente argumento de que incluso el MNR — el protagonista de la revolución de 1952 — vacilaba entre subsumir a los nativos andinos dentro de la categoría de las clases sociales, y una legislación especial que inscribiera a las instituciones culturales y sociales de los nativos andinos en el marco de las instituciones nacionales. Entonces, en el ámbito de los proyectos políticos no hubo un paso total e irreversible «de casta a clase».

Los límites de los proyectos andinos de construcción del Estado

- 10 El capítulo de Charles Walker sostiene persuasivamente que los proyectos civilizadores borbónicos en los Andes centrales, y sobre todo en ciudades como Lima, en general fracasaron. El aduce cuatro razones de dicho fracaso: la incapacidad o renuencia a dedicar suficientes fondos para la implementación del programa; la contradicción irresuelta entre la noción que los reformistas borbónicos tenían de una sociedad jerárquica y socio-racialmente fragmentada de un lado, y su objetivo de crear un cuerpo político y una sociedad uniformes e ilustrados; el tibio compromiso de los Borbón con su propio programa civilizador; y la resistencia al programa presentada por diversos grupos populares. Aunque no fueron un fracaso total, la mayoría de los proyectos republicanos que buscaban rediseñar sus Estados y sociedades administrativa, social y culturalmente también muestran rotundas limitaciones.
- 11 La lista que Walker presenta de las causas del fracaso o del éxito limitado de los proyectos de construcción estatal debiera, asimismo, incluir — por lo menos para el período poscolonial — la fragilidad o la ausencia de un consenso entre la élite y la capacidad que las élites regionales o sectoriales — así como de los grupos de clientela excluidos de la coalición gobernante— tenían para bloquear los proyectos de construcción del Estado en sus dominios. Esto evidentemente desempeñó un papel en el fracaso de los gobiernos de Lima, luego de la Guerra del Pacífico, en establecer un sistema de recaudación de impuestos descentralizado, autónomo de las autoridades ejecutivas regionales y provinciales, tal y como lo analiza Contreras. Tanto quienes detentaban el poder en el ámbito regional como los nativos andinos, insistieron en los viejos mecanismos de cobro de impuestos directos, cuyas raíces se hundían en el «pacto de reciprocidad» virreinal. Además, desde su misma concepción, al menos los proyectos andinos liberales y positivistas de construcción del Estado, entre las décadas de 1850 y 1920, a menudo convirtieron sus pretensiones republicanas universales en justificaciones del fortalecimiento de los órdenes social, étnico y de género jerárquicos y excluyentes. En este sentido, la construcción del Estado modernizador a menudo parecía ser poco más que un *aggiornamento* formal de dichos órdenes. Esto es cierto para el cacareado lugar central de la opinión pública de parte de las élites peruanas,

tanto como para los esfuerzos educativos y de reformas morales desplegados por García Moreno para construir un «pueblo católico» en el Ecuador. Aunque frecuentemente promovían desafortadamente modelos ideológicos europeos, los proyectos de construcción del Estado usualmente eran empresas sumamente eclécticas, que respondían mucho más a las crisis percibidas del Estado o de la sociedad — y del control de la élite — que a las demandas ideológicas.

- 12 A través de un estudio de políticas de Estado, Rossana Barragán aborda temas como los de construcción de ciudadanía, de nación y representación política. El Estado es el gran actor histórico entre 1825 y 1880. «El sistema estatai en Bolivia tiene una doble faceta: fuerza-omnipresencia y ausencia-debilidad». Es interesante notar que Barragán estudia la normativa del Estado desde diferentes ángulos. La vestimenta oficial sirve, por ejemplo, para comprender la jerarquización de la sociedad y simbolizar el poder: «Se trataba, en otras palabras, de "invertir" y "vestir" al poder. En este sentido, los trajes marcaban claramente la jerarquía social del poder y también al interior del mismo».
- 13 No obstante el fracaso abierto o las rotundas limitaciones de muchos de estos proyectos andinos de construcción estatai, ello ciertamente no quiere decir que nada haya cambiado en el transcurso de su fallida implementación. Significa más bien que los resultados usualmente fueron algo diferentes de los objetivos proclamados. Las reformas borbónicas en general fracasaron en su intento de reconfigurar la sociedad andina a la imagen de la civilización ilustrada. Pero sí trajeron consigo la lenta descomposición del ordenamiento corporativo de los Habsburgo, contribuyeron a unas novedosas tensiones o rupturas ideológicas, regionales y socio-étnicas, e inadvertidamente expusieron el ordenamiento colonial a desafíos desde múltiples frentes, tanto de la élite como de los subalternos. También fracasó el ecléctico proyecto de Santa Cruz, que buscaba recomponer el «espacio andino» bajo la guisa de una eficiente república federada, personalista y autoritaria, con algunos elementos de unas modernas instituciones de gobierno constitucionales y étnicas. Pero Santa Cruz acentuó el papel político del ejército y cristalizó la política de los bloques regionales, la cual continuarla siendo crucial en los asuntos de los Andes centrales durante los siguientes cincuenta años. El proyecto que García Moreno tuvo de un pueblo ecuatoriano católico parece haber muerto con él, pero el reclutamiento paternalista de los nativos andinos para la nación, a cambio de beneficios sociales y educativos, se haría más pronunciado durante la era liberal posterior a 1895. Los arduos intentos de efectuar la descentralización fiscal en Perú después de la Guerra del Pacífico finalmente tuvieron como resultado una reforma del sistema tributario, que en algunos aspectos cruciales hacía lo opuesto de lo que buscaban los objetivos iniciales de la reforma. El sistema centralizó el aparato de recaudación y pasó una vez más la tributación a rentas más indirectas sobre el consumo, aunque sí logró separar al recaudador de impuestos de las autoridades ejecutivas regionales o locales. Y la noción elitista y excluyente de la esfera pública, que las clases alta y profesional tenían en Perú a finales del siglo XIX, era demasiado contradictoria y reflejaba muy poco la realidad, como para cerrarle limpiamente al pueblo el paso a las deliberaciones públicas. Los intentos efectuados por el presidente Villarroel y los populistas urbanos en Bolivia, a mediados de la década de 1940, para neutralizar la movilización indígena de base mediante una política de inclusión simbólica y una modesta legislación social, contribuyeron más bien a la radicalización en algunas partes del altiplano y de los valles de Cochabamba. Incluso el estallido de la Violencia en Antioquia después de 1948 por parte de las fuerzas

controladas por los conservadores, tuvo el inesperado resultado del empoderamiento de los seguidores más radicales y populares de Gaitán con respecto a la cautelosa dirigencia de clase media y de élite del Partido Liberal. De este modo la astucia de la historia — un término que se traduce como las influencias sociales, económicas, culturales, políticas e internacionales inesperadas, que afectan el curso de los eventos — confiablemente daba a los proyectos andinos de construcción del Estado una dirección y un significado diferentes de aquel que tenían en mente la élites que los iniciaron.

Las embrolladas relaciones existentes entre la política autoritaria/clientelista e ilustrada/liberal

- 14 En su retrato de las ideas y prácticas con las cuales Andrés de Santa Cruz buscó construir su Confederación Perú-Boliviana, Aljovín acuñó la feliz frase que describe a la América Latina poscolonial como un «laboratorio político». Quienes se disputaban el poder, y en dicho proceso construían culturas políticas republicanas en las décadas inmediatamente posteriores a la independencia, dependían de una «caja de herramientas» de ideas, prácticas e instituciones de gobierno que se habían vuelto inmensamente más grandes en el transcurso de los cincuenta años precedentes. El patrimonialismo y el corporativismo de los Habsburgo; los pactos entre las autoridades y comunidades indígenas y el Estado; las nociones andinas del gobierno y la legitimidad; las distintas variantes de las concepciones liberales y constitucionales; el republicanismo; las nociones cesaristas verticales del gobierno, con vínculos personalistas entre un presidente cuasi carismático que reclamaba la «suma de poder» y ciudadanos atomizados junto con redes de parentesco y de clientes, articuladas a través de las fuerzas armadas como columna vertebral; e incluso brevemente la monarquía, recurriendo a diferentes fuentes de legitimidad (dinastías europeas y los Incas): todo esto formó parte del repertorio de la construcción del Estado andino entre las décadas de 1820 y 1840. Lo que hizo que esta fase de experimentación fuera más prolongada y conflictiva en la mayor parte de América Latina que en la otra república surgida de las revoluciones liberal-democráticas — Estados Unidos —, fue la extraordinaria desarticulación étnica, social, regional y económica de los espacios nacionales recién labrados.
- 15 A partir de este repertorio, en las repúblicas andinas se forjaron varias amalgamas inestables subrayando más una u otra concepción del gobierno y restando importancia o excluyendo a otras. Las amalgamas fueron a menudo recompuestas en décadas subsiguientes, prestándose cada vez menos énfasis a ciertas concepciones del gobierno tales como aquellas asociadas con las autoridades nativas andinas, o el corporativismo y el patrimonialismo hispano (lo que no significa que hayan sido olvidadas del todo por algunos segmentos de la ciudadanía). El republicanismo, con su énfasis en el ciudadano virtuoso, el imperio de la ley y la participación ciudadana en los asuntos públicos a través de las elecciones, la milicia y la opinión pública, ganó fuerza en la mayoría de las regiones andinas en el transcurso del siglo posterior a la independencia. Formó amalgamas ambiguas y aún no del todo comprendidas tanto con el liberalismo, como con las concepciones de gobierno autoritarias, cesaristas o católicas. En épocas posteriores de crisis — en especial entre las décadas de 1930 y 1970 — se sumaron nuevas concepciones del gobierno, tales como el intervencionismo estatal y el

socialismo, recordándose y revigorizándose otras que habían sido severamente criticadas (el comunismo y el corporatismo andino en particular). La experimentación política andina y latinoamericana parecía nuevamente ser especialmente prolongada y desordenada.

- 16 Una reciente y prominente reinterpretación de la política latinoamericana en el siglo XIX explica esta condición desordenada como una consecuencia de la confrontación entre los modernos imaginarios liberal y constitucional, importados de modo bastante repentino del Atlántico norte en el transcurso de la revolución de la independencia, y las estructuras sociales «tradicionales». El lastre de dichas estructuras parece ser que impidió la implementación plena de las culturas e instituciones políticas «modernas». Esta interrelación tiene el mérito de resaltar las tremendas innovaciones que el liberalismo, el constitucionalismo y el republicanismo llevaron a las culturas e instituciones políticas latinoamericanas después de 1810. Pero resulta difícil ver por qué razón la interacción de América Latina con el resto del mundo debió haber llevado a una tabla rasa en los imaginarios políticos, a favor de las nuevas importaciones del Atlántico norte, en tanto que las estructuras sociales simplemente permanecieron «tradicionales». Los historiadores sociales que abordan la región de Latinoamérica han mostrado cómo — desde el inicio mismo de la colonización europea — la penetración gradual y desigual de los mercados y complejos capitalistas de producción, creó una serie de retazos frecuentemente cambiantes y regionalmente diversos de estructuras sociales, uniendo — a menudo dentro del mismo grupo social — elementos «tradicionales» y «modernos» de la estructura social. Aljovín demuestra la misma naturaleza de retazos en el imaginario político de la Confederación Perú-Boliviana. Parece, por ende, más razonable concebir una amalgama inestable entre elementos derivados de distintos contextos históricos y étnicos en todas las dimensiones de las sociedades y las formaciones políticas andinas, que se reforzaban o desestabilizaban mutuamente, antes que un conflicto entre modernidad y tradición limpiamente alineado con las dimensiones políticas y sociales. Esto es así particularmente debido a que grandes segmentos de la población andina no pensaban en función de dimensiones separadas de la política, la sociedad, la economía y la cultura, un sistema de clasificación introducido únicamente por los pensadores ilustrados y liberales desde finales del siglo XVIII.
- 17 Podemos decir, de modo simplificado, que muchos de los textos presentados en este volumen demuestran cómo los elementos ilustrados/liberales y autoritarios/clientelistas de las ideas y prácticas políticas, quedaron embrollados en las cambiantes culturas políticas de los Andes poscoloniales. Dependiendo de las corrientes de ideas, coaliciones políticas y coyunturas económicas, los elementos liberal o autoritario de estas amalgamas alcanzaron una fortaleza relativa o se vieron debilitados. Pero en los Andes, los movimientos, partidos o coaliciones políticas (de base y dominados por la élite) que abandonaron íntegramente uno u otro de estos elementos en sus programas explícitos y en la praxis de la política fueron raros y marginales, por lo menos antes de mediados del siglo XX.
- 18 El uso del lenguaje político por diferentes sectores de la élite o de los sectores indígenas expresó demandas de diferente índole. En el Ecuador de la primera mitad del siglo XX, Kim Clark muestra cómo los indígenas se apropian del discurso liberal con fuerte reminiscencia colonial en lo que se refiere al rol de protección estatal a los indios. El discurso liberal sustenta las demandas sociales de los indígenas de la sierra, así como la

de las élites costeñas a favor de liberalizar el mercado laboral. Por otro lado, la autora enfatiza la dinámica del uso de otros lenguajes de los petitorios de los indígenas dependiendo del caso y contexto histórico. Existe un abanico de posibilidades en el discurso político y la posibilidad de creación.

- 19 Las conclusiones de los ensayos de este volumen hasta aquí resaltadas apenas si son específicas a las culturas políticas andinas. La preocupación por cuestiones de la raza y el género en la formación del Estado, los desafíos a los proyectos que buscaban fortalecer el Estado, al igual que una amalgama ecléctica de diversos sistemas de gobierno y doctrinas políticas han caracterizado a la mayoría de los Estados latinoamericanos durante los últimos dos siglos; no obstante, la forma en que estos asuntos se resolvieron obviamente difieren — digamos — en Argentina, Costa Rica o México con respecto a la manera en que resultaron en Colombia o Ecuador. Los antropólogos no tienen muchos problemas para identificar qué prácticas y normas son peculiares a las culturas nativas andinas (por lo menos entre Quito y el altipiano boliviano): desde la reciprocidad, la verticalidad y el énfasis prestado a los sistemas duales y cuatripartitos de clasificación social y cultural, al culto a los antepasados y a patrones específicos de parentesco, asentamiento y de uso de la tierra. Resulta mucho más difícil identificar qué podría ser específico a las modernas culturas políticas andinas. En la introducción mencionamos el importante papel que las representaciones de los Incas y de otras civilizaciones nativas andinas han tenido repetidas veces, proporcionando un mito de fundación para los países de Ecuador, Perú y Bolivia. Aquí quisiéramos proponer otras dos facetas de las emergentes culturas políticas de la región que tal vez tienen inflexiones singulares en los Andes, en comparación con otras partes de América Latina.

La relación entre lo local y lo nacional o de ámbito estatal

- 20 Comenzamos con las perceptivas observaciones que Serulnikov hiciera en torno a las diferencias existentes entre las rebeliones del siglo XVIII o los movimientos de base en México y en el sur andino. El señala que la caracterización que William Taylor hiciera de los motines aldeanos en la Nueva España tardocolonial como asuntos puramente locales, debidos a agravios locales y carentes de lazos y repercusiones más amplios, no es aplicable en Chayanta y otros lugares alzados durante la Gran Rebelión de finales de la década de 1770 y comienzos del siguiente decenio.
- 21 Serulnikov demuestra convincentemente la forma en que, en Chayanta, los agravios locales se convirtieron en dicha coyuntura específica en un proyecto más amplio, que ligaba ayllus, aldeas y pueblos en regiones más amplias. ¿Es posible aplicar también esta observación a los movimientos sociales y políticos de otras partes de los Andes, así como a otras coyunturas históricas?
- 22 Desde la época de las civilizaciones prehispánicas, las aldeas andinas, las formaciones políticas étnicas, y posteriormente los distritos y provincias, han mostrado una yuxtaposición inusualmente fuerte y conflictiva de autonomía local y participación en movimientos culturales y políticos, así como patrones de intercambio regionales, nacionales o panandinos. Ello podría muy bien tener su base en el singular entorno geográfico de los Andes y en las adaptaciones culturales, sociales, políticas y

económicas a dicho entorno forjadas por las sociedades andinas durante las épocas prehispánica, colonial y nacional. Más que en ninguna otra parte de América, las localidades sumamente diversas ecológicamente — que van desde los bosques tropicales hasta los valles y planicies interandinos templados o fríos — se encuentran en estrecha proximidad entre sí, no obstante lo cual les separan unos imponentes riscos y profundas gargantas. Cientos de grupos étnicos andinos construyeron culturas y formaciones políticas bien adaptadas a estos diversos ambientes locales, ancladas en sus propias deidades y mitos de fundación. Pero el genio pragmático de estos pueblos les hizo adoptar la necesidad de las comunicaciones, el intercambio y las alianzas con pueblos en valles y planicies vecinos o más allá, o bien colonizar lugares favorables en distintas zonas ecológicas. Los andinos siempre han sido consumados viajeros a través de este difícil terreno, ya fuera a comunidades o pueblos distantes para hacer trueque y comerciar, a santuarios religiosos o a centros de poder político.

- 23 Una imagen que ha sido empleada para representar las relaciones entre el nivel local y el estatal en los Andes es de las «unidades concéntricas». Al igual que en el caso de las muñecas rusas que encajan una dentro de la otra, los andinos a menudo han concebido a su propia comunidad local bien definida y distinta como algo que se halla encapsulado dentro de la esfera de una autoridad regional, la cual a su vez es albergada y nutrida por autoridades estatales. Esta imagen fue acuñada para las comunidades locales y las formaciones políticas regionales que yacían dentro del imperio inca, pero en los siglos XIX y XX uno todavía encuentra agricultores y habitantes de poblados andinos, mestizos e hispanos, que siguen concibiendo el gobierno legítimo en estos mismos términos de unidades concéntricas. Para que se les consideren legítimos en el ámbito local, los gobiernos andinos han tenido que mantener un fino equilibrio: de un lado hacer cumplir las leyes generales e incorporar a comunidades, aldeas y pueblos al cuerpo político más amplio, y del otro proteger la autonomía junto con los intereses de dichas localidades.
- 24 Entre los siglos XVIII y XX podemos encontrar, en diversas partes de los Andes, movimientos en los cuales la búsqueda de solución a los agravios locales rápidamente se engarzó con alianzas regionales o nacionales más amplias de lucha. Desde la Gran Rebelión en los Andes del sur y la Rebelión de los Comuneros en el norte alrededor de 1780, a la Rebelión de Bustamante (1866-68), las guerrillas antichilenas de 1882-83, la revolución peruana de 1895, la Revolución Federal Boliviana de 1899, el movimiento de caciques en Bolivia entre 1910 y 1930, y el ciclo simultáneo de insurgencia en todo el sur peruano; asimismo, la movilización rural de gran parte de la sierra boliviana en 1946-47, analizada aquí por Gotkowitz, y tal vez incluso sucesos recientes tales como la insurgencia de Sendero Luminoso en Perú y los movimientos nacionales de derechos indígenas en Bolivia y Ecuador: en todos ellos, grupos locales que protestaban en contra de agravios locales — desde autoridades abusivas a la recaudación de impuestos injusta, el fraude electoral, la usurpación de tierras comunales, la explotación de parte de los intereses empresariales foráneos, o escuelas y programas sociales inadecuados — proclamaron objetivos más amplios, se aliaron con otros grupos en la región o a escala nacional, y respondieron a una dirigencia supralocal, forjada ya fuera dentro de sus filas o aceptada entre los intelectuales-políticos urbanos. Pero una vez que la crisis y la insurgencia habían terminado y la gente retornaba a sus hogares, la mayoría de los

ciudadanos en las comunidades o pueblos se volvía a la defensa de la autonomía local dentro de vínculos recíprocos con autoridades de más alto rango.

La política del estancamiento en las repúblicas andinas

- 25 En su artículo en este volumen, Charles Walker sugiere que el fracaso del proyecto civilizador borbónico dio inicio a un período de estancamientos políticos en los Andes, al menos durante la era liberal y tal vez hasta hoy. Él subraya dos elementos que sustentan dicho estancamiento o *impasse*: la capacidad de los diversos grupos subalternos andinos para impedir que los grupos dominantes y el Estado impusieran severas regulaciones y restricciones a la cultura popular, y los faccionalismos internos de dichos grupos subalternos, los cuales a su vez les impidieron derrotar a estos grupos dominantes.
- 26 Nos proponemos ampliar esta noción de una política del estancamiento en los Andes poscoloniales, más allá de las luchas en torno a la cultura popular y de las relaciones entre los grupos subalternos y dominantes. La noción ha sido aplicada también a otras partes de América Latina, pero es posible argumentar que los estancamientos cuasi estructurales (recurrentes y/o persistentes) han sido particularmente dañinos para las repúblicas andinas. Además de los obvios y masivos conflictos irresueltos entre los variados grupos de élite y populares, ellos asimismo involucraron a élites y actores políticos regionales y sectoriales, grupos verticales de clientelaje, las fuerzas armadas y asociaciones civiles. Así, la relativa incapacidad del Estado para implementar grandes proyectos de reforma se debió no sólo a la debilidad de sus instituciones, sino también a la relación entre el Estado y la sociedad civil de un lado, y el consenso débil o ausente en torno a la legitimidad de las instituciones fundamentales y las reglas del juego del otro. Ello significó que las coaliciones gobernantes a menudo se fragmentaran a poco de alcanzar el poder, de modo tal que sus reformas quedaron trunca o fueron revertidas por gobiernos posteriores. Si bien la política del estancamiento permitió la experimentación, también hizo que la institucionalización resultara difícil. Ella parece haber afectado a regímenes políticos altamente centralizados como el de Perú, tanto como a los que cuentan con un centro relativamente débil, como es el caso de Colombia. Ella fomentó, y a su vez fue exacerbada, por una percepción ampliamente compartida por los políticos andinos según la cual la lucha en torno a la distribución de los recursos públicos es un juego de suma cero, donde lo que está en cuestión es sumamente alto.
- 27 En Colombia, el estancamiento involucró a los bloques regionales de poder y la renuencia de quienes detentaban el poder a ampliar la distribución de los recursos estatales a áreas y poblaciones periféricas. Este tipo de estancamiento, con componentes regionales y socio-étnicos superpuestos, impidió en gran medida que los acuerdos nacionales alcanzados por las élites partidarias arraigadas llegaran a constituir una base lo suficientemente amplia de consenso nacional. La ruptura de un consenso mínimo entre la élite con la Violencia, desde finales de la década de 1940, demostró la naturaleza explosiva y la potencia de las visiones populistas radicales alternativas bajo el manto del gaitanismo, como lo muestra Mary Roldán en su capítulo sobre Antioquia. En otras palabras, el estancamiento de Colombia fue uno mediado, en el cual el consenso de la élite era demasiado débil como para inhibir o canalizar

institucionalmente el conflicto violento entre grupos sociales y políticos, más aún en regiones que se hallaban fuera de su control inmediato.

- 28 Lo que hizo que la política del estancamiento fuera tan particularmente severa en las repúblicas andinas fue esta superposición, de un lado, de unas normas y prácticas del ordenamiento socio-étnico exclusivistas fijadas por la élite, y del otro la fragilidad del consenso existente entre las élites, las coaliciones y los contendores por el poder en distintas regiones y sectores. La vacuidad de la participación social y étnica sancionada en la política nacional hasta por lo menos mediados del siglo xx, significó que las profundas crisis de la política de élite debidas a un insuficiente consenso fundamental entre élites regionales y sectoriales, a menudo estalló en formas militantes y violentas. Dado que los nativos andinos, los afroamericanos y otros grupos populares han sido tratados rutinariamente como ciudadanos de segunda clase (o algo peor), su movilización en estas crisis reveló un reservorio de resentimientos y demandas de largo alcance que sus aliados en la élite no estaban dispuestos o eran incapaces de respaldar. Los estancamientos a menudo debieron así su severidad a los efectos mutuamente reforzadores de la falta de un consenso de amplia base entre la élite, a las prácticas arraigadas de la exclusión social y política de los grupos populares, y a su subordinación autoritaria rutinaria. Dicho estancamiento ha significado que superar estos legados resuite extraordinariamente difícil.

- 29 Este libro ha buscado presentar una forma de entender las cambiantes culturas políticas durante dos siglos formativos de las modernas repúblicas andinas. En estas páginas hay mucho que podría hacer que el lector se sienta desanimado o incluso que desdeñe la política en los Andes: las pretensiones de la élite de tener un poder exclusivo y sus normas y prácticas jerárquicas referidas a la raza, el género y la clase; el éxito limitado de los proyectos de construcción estatal y la concomitante brecha rutinaria entre los planes políticos, las hermosas declaraciones políticas y su realización incompleta; el uso frecuente de la violencia para alcanzar fines políticos; en suma, el estrecho espacio de maniobra para una política decente y democrática en repúblicas que aún pueden ser caracterizadas de modo adecuado como neo o poscoloniales. Pero el lector cuidadoso asimismo advertirá tonos menos sombríos en la presentación que los autores han hecho de las culturas políticas andinas: la capacidad repetida y en marcha de los grupos populares para extraer concesiones a élites exclusivistas; la frecuente suavización o el abandono de los proyectos políticos más draconianos y represivos; la apropiación y reconfiguración que los grupos populares hacen de los conceptos políticos adoptados por las élites; y el surgimiento de sectores medios — en función de clase, educación e identidad étnica — a los que no resulta fácil categorizar con los términos exclusivistas, polarizantes y blanquinegros de las pretensiones de la élite.
- 30 Los autores de este volumen comparten la apreciación de que, en los Andes, las duras relaciones autoritarias del poder han sido contingentes y menos estables de lo que a menudo se asume. El enfoque pragmático de la cultura política adoptado en este libro sugiere que los investigadores deben explorar las dimensiones tanto de trayectorias de más largo plazo o dependencia de vías, así como la plasticidad o maleabilidad de corto plazo de coyunturas históricas específicas. No hay estructuras preordenadas que hoy, o en cualquier momento del pasado, hayan condenado a los ciudadanos de las repúblicas

andinas a ser mendigos sentados sobre montañas de oro, o comuneros agazapados bajo el sable de gobernantes autoritarios. A través de unas luchas dolorosas, las culturas políticas andinas han abierto su propia vía a una política más inclusiva.

Bibliografía

ABERCROMBIE, Thomas

1991. «To Be Indian to Be Bolivian: "Ethnic" and "National" Discourses of Identity». En URBAN, Greg y Joel SHERZER (eds.). *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press, pp. 95-130.

1992. «La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: Clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica». *Revista Andina* 10, 2: 279-352.

1996. «Q'aqchas and la plebe in 'Rebellion': Carnival vs. Lent in Eighteenth Century Potosí.» *Journal of Latin American Anthropology* 2, 1: 62-111.

1998. *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History Among an Andean People*. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.

ABRAMS, Philip

1998. «Notes on the difficulty of shading the state [1977]». *Journal of Historical Sociology*, 1, 1: 58-89.

ADELMAN, Jeremy

1999a. *Colonial Legacies: The Problem of Persistence in Latin American History* (Jeremy Adelman, ed.). Nueva York: Routledge.

1999b. «Introduction: The Problem of Persistence in Latin American History». En ADELMAN 1999a: 1-14.

1999c. *Republic of Capital. Buenos Aires and the Legal Transformation of the Atlantic World*. Stanford: Stanford University Press.

ADLER LOMNITZ, Larissa y Ana MELNICK

2000. *Chile's Political Culture and Parties: An Anthropological Explanation*. Notre Dame, Ind: Notre Dame University Press.

ADORNO, T., E. FRENKEL-BRUNSWICK, D. LEVINSON y S. NEVITT

1950. *The Authoritarian Personality*. Nueva York: Norton.

ADRIÁN, Mónica

1993. «Sociedad civil, clero y axiología oficial durante la rebelión de Chayanta. Una aproximación a partir de la actuación del cura doctrinero de San Pedro de Macha». *Boletín del Instituto de Historia Americana «Dr. E. Ravignani»*, 8 (2.º semestre): 29-54.

1995. «Reformas borbónicas y políticas locales. Las doctrinas de Chayanta durante la segunda mitad del siglo XVII». *Revista del Instituto de Derecho*, 23: 11-35.

1996. «Los curatos en la provincia de Chayanta durante la segunda mitad del siglo XVII». *Data* 6: 97-117.

ÁGUILA, Alicia del

1997. *Callejones y mansiones: Espacios de opinión pública y redes sociales y políticas en la Lima del 900*. Lima: PUCP.

AGUILERA PEÑA, Mario y Renán VEGA CANTOR

1991. *Ideal democrático y revuelta popular: Bosquejo histórico de la mentalidad política popular en Colombia, 1781-1948*. Bogotá: ISMAC.

AGUIRRE, Carlos

1993. *Agentes de su propia libertad: Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud, 1821-1854*. Lima: PUCP.

ALAPE, Arturo

1983. *El Bogotazo, memorias del olvido*. Bogotá: Editorial Pluma.

ALARCÓN, José C.

1973 [1900]. *Compendio de historia del departamento del Magdalena (desde 1525 hasta 1895)*. Bogotá: Editorial El Voto Nacional.

ALAYZA Y PAZ SOLDÁN, Luis

1946. *El egregio limeño Morales y Duárez. La Constitución de Cádiz, 1812*. Lima: Talls. Gráfs. de la Ed. Lumen.

ALBÓ, Xavier

1987. «From MNRistas to Kataristas to katari». En STERN 1987a: 379-419.

1999. «Andean People in the Twentieth Century». En SALOMON, Frank y Stuart B. SCHWARTZ. *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, vol. ra: South America, part 2. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 765-861.

ALJOVÍN DE LOSADA, Cristóbal

2000. *Caudillos y constituciones: Perú 1821-1845*. Lima: PUCP, IRA, FCE.

ALMOND, Gabriel A.

1956. «Comparative Political Systems». *Journal of Politics* 18: 391-409.

1993^a. «Foreword: The Return to Political Culture». En DIAMOND, Larry (ed.). *Political Culture and Democracy in Developing Countries*. Londres: Lynne Rienner.

1993b. «The Study of Political Culture». En BERG-SCHLOSSER, Dirk y Ralf RYTLEWSKI (eds.). *Political Culture in Germany*. Nueva York: St. Martin's.

ALMOND, Gabriel y Sidney VERBA

1963. *The Civic Culture Political. Attitudes in Five Nations*. Princeton: Princeton University Press.

ALMOND, Gabriel y Sidney VERBA (eds.)

1980. *The Civic Culture Revisited*. Boston: Little, Brown.

AMICH, José

1975. *Historia de las misiones del convento de Santa Rosa de Ocopa*. Lima: Milla Batres.

ANDERSON, Benedict

1986. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.

ANDRADE PADILLA, Claudio

1994. *La rebelión de Tomás Katari*. Sucre: CIPRES.

ANDRÉ, Edouardo

1884. «América equinoccial (Colombia-Ecuador)». En *América pintoresca: Descripción de viajes al nuevo continente por los más modernos exploradores, Carlos Wiener, Doctor Crevaux, D. Charnay, etc., etc.* Barcelona: Montaner y Simon, Editores.

ANNA, Timothy E.

1982. «Spain and the Breakdown of the Imperial Ethos: The Problem of Equality». *Hispanic American Historical Review* 62: 242-272.

1986. *España y la Independencia de América*. México: FCE.

ANNINO, Antonio

1999. «Ciudadanía versus Gobernabilidad Republicana en México. Los orígenes de un dilema». En *SABATO* 1999: 62-93.

ANNINO, Antonio (ed.)

1995. *Historia de las elecciones en Ibero-América, siglo XIX: la formación del espacio político nacional*. Buenos Aires: FCE.

ANTEZANA E., Luis y Hugo ROMERO B.

1973. *Los sindicatos campesinos. Un proceso de integración nacional en Bolivia*. La Paz: Consejo Nacional de Reforma Agraria, Departamento de Investigaciones Sociales.

APPELBAUM, Nancy

1999. «Whitening the Region: Caucaño Mediation and "Antioqueño Colonization" in Nineteenth Century Colombia». *Hispanic American Historical Review* 79, 4: 631-668.

APPLEBY, Joyce, Lynn HUNT y Margaret JACOB

1994. *Telling the Truth About History*. Nueva York: Norton.

ARANDA, Ricardo

1893. *La Constitución del Perú de 1860, con sus reformas hasta 1893*. Lima: Imprenta de la H. Cámara de Diputados.

ARDANT, Gabriel

1975. «Financial Policy and Economic Infrastructure of Modern States and Nations». En Charles Tilly (ed.), *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press, pp. 164-242.

ARGUEDAS, Alcides

1936 [1909]. *Pueblo enfermo*. La Paz: Puerta del Sol.

1976 [1919]. *Raza de Bronce*. La Paz: Gisbert y Cía.

1975a [1922]. *Historia general de Bolivia*. La Paz: Gisbert y Cía.

1975b [1928]. *Los caudillos bárbaros*. La Paz: Gisbert y Cía.

ARMAS ASÍN, Fernando

1998. *Liberales, protestantes y masones: modernidad y tolerancia religiosa: Perú, siglo XIX*. Cuzco y Lima: CBC, PUCP.

ARMELLADA, Cesáreo de

1959. *La causa indígena americana en las Cortes de Cádiz*. Madrid: s. e.

ARON, Raymond

1968. *Main Currents in Sociological Thought*, 2 vols. Garden City: Anchor.

ARRÁZOLA, Roberto

1973. *Los mártires responden*. Cartagena: Ediciones Hernández.
- ARRÁZOLA, Roberto (ed.)
1963. *Documentos para la historia de Cartagena*, 2 vols. Cartagena: Edición Oficial.
- ARROM, Silvia M.
2001. *Containing the Poor: The Mexico City Poor House, 1774-1871*. Durham: Duke University Press.
- ARROM, Silvia y Servando ORTOLL (eds.)
1996. *Riots in the Cities: Popular Politics and the Urban Poor in Latin America 1765-1810*. Wilmington: SR Books.
- ARZE, Silvia
1991. «La rebelión de los ayllus de la provincia colonial de Chayanta (1777-1781)». *Estado y Sociedad*, 8, pp. 89-110.
- AUBERT, Roger et al.
1981. *The Church in the Age of Liberalism* [Serie: *History of the Church*, v. 8], traducido por Peter Becker. Nueva York: Crossroad Pub. Co.
- AYALA MORA, Enrique
1994. *Historia de la revolución liberal ecuatoriana*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- BAKER, Keith M.
1987. «Introduction». En BAKER, Keith M. (ed.). *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. I: The Creation of the Old Regime. Oxford: Pergamon Press, pp. XI-XXIV.
1994. *Inventing the French Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BALTES, Peter
- 1968a. «José María Pando, colaborador de Gamarra». Tesis de Bachiller. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1968b. «José María Pando, colaborador peruano de Simón Bolívar». Tesis doctoral. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- BARRAGÁN ROMANO, Rossana
1999. *Indios, mujeres y ciudadanos: Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XIX)*. La Paz: Fundación Diálogo.
- BASADRE, Jorge
1980. *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú*. Lima: Ediciones Treintatrés & Mosca Azul.
- BAUMEISTER, R. F.
1986. *Identity, Cultural Change and the Struggle for Self* Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- BAYLIN, Bernard
1967. *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- BECKER, Marc
1999. «Comunas and Indigenous Protest in Cayambe, Ecuador». *The Americas*, 55, 4: 531-559.
- BEEZLEY, William H., Cheryl E. MARTIN y William E. FRENCH (eds.)
1994. *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*. Wilmington, Del.: SR Books.

BELL LEMUS, Gustavo

1988. «Conflictos regionales y centralismo: Una hipótesis sobre las relaciones políticas de la Costa Caribe con el gobierno central en los primeros años de la República, 1821-1840». En BELL LEMUS, Gustavo (ed.). *El Caribe colombiano. Selección de textos históricos*. Barranquilla: Editorial Uninorte, pp. 39-48.

1991. *Cartagena de Indias: de la colonia a la república*. Bogotá: Fundación Simón y Lola Guberek.

BENDIX, Reinhard

1962. *Max Weber: An Intellectual Portrait*. Garden City: Anchor Books.

BENJAMIN, Thomas

1989. *A Rich Land, a Poor People*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

BERGQUIST, Charles, Ricardo PEÑARANDA y Gonzalo SÁNCHEZ (eds.)

1992. *Violence in Colombia: The Contemporary Crisis in Historical Perspective*. Wilmington: SR Publications.

BERG-SCHLOSSER, Dirk

1972. *Politische Kultur: Eine neue Dimension politikwissenschaftlicher Analyse*. Múnich: Ernst Vögel Verlag.

BERRUEZO LEÓN, María Teresa

1989. «La actuación de los militares americanos en las Cortes de Cádiz, 1810-1814». *Quinto Centenario 15* (Madrid): 211-234.

BERRY, Charles R.

1966. «The election of the Mexican Deputies to the Spanish Cortes (1810-1822)». En BENSON, Nettie Lee (dir.). *Mexico and the Spanish Cortes (1810-1822). Eight essays*. Austin y Londres: University of Texas Press, pp. 75-87.

BLACKMORE, Susan

1999. *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press.

BLANCHARD, Peter

1979. «The Recruitment of Workers in the Peruvian Sierra at the Turn of the Century: The Enganche System». *Inter-American Economic Affairs* 33: 63-83.

1992. *Slavery and Abolition in Early Republican Peru*. Wilmington, Del.: SR Books.

BOBBIO, Norberto

1989 [1978]. *Democracy and Dictatorship*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

BOLIVIA, República de

1945. *Redactor de la Convención Nacional de 1945*, 2 vols. La Paz.

BONNETT V., Diana

1992. *El protector de naturales en la Audiencia de Quito. Siglos XVII y XVIII*. Quito: Abya-Yala, FLACSO.

BONIFAZ, Miguel

1953. *Legislación agrario-indígena*. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.

BOLÍVAR, Simón

1947. *Obras completas*, ed. de Vicente Lecuña, 2 vols. La Habana: Editorial Lex.

1975. *Discursos, proclamas y epistolario político*, ed. de M. Hernández Sánchez-Barba. Madrid: Editora Nacional.

BONILLA, Heraclio

1978. «The War of the Pacific and the National and Colonial Problem in Peru». *Past and Present* 81: 92-118. 1987 «The Indian Peasantry and 'Peru' During the War With Chile». En STERN 1987a: 219-31.

BOSSA HERAZO, Donaldo

1967. *Cartagena independiente: Tradición y desarrollo*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.

BOURDIEU, Pierre

1982. *Ce que parler veut dire*. París: Fayard.

1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus. [1.ª ed. francesa de 1982.]

BOYER, Richard

1998. «Honor among Plebeians. Mala sangre and social reputation». En JOHNSON, Lyman L. y Sonya LIPSETT-RIVERA (ed.). *The Faces of Honor: Sex, Shame, and Violence in colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 152-178.

BRADING, David A.

1975. *The Origins of Mexican Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

1987. «Bourbon Spain and its American Empire». En BETHELL, Leslie (ed.). *Cambridge History of Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press, vol. 2, pp. 112-62.

BRADING, David A.

1991. *The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriotism, and the Liberal State, 1492-1867*. Cambridge: Cambridge University Press.

BRAUN, Herbert

1985. *The Assassination of Gaitán: Public Life and Urban Violence in Colombia*. Madison: University of Wisconsin Press.

BURGA, Manuel

1988. *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

BURNS, Kathryn

1999. *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco*. Durham: Duke University Press.

BUSHNELL, David

1993. *The Making of Modern Colombia: A Nation in Spite of Itself*. Berkeley: University of California Press.

CAHILL, David

1996. «Popular Religion and Appropriation: The Example of Corpus Christi in Eighteenth-Century Peru». *Latin America Research Review* 31, 2: 67-110.

CAICEDO, Amanda e Iván ESPINOSA

2000. «"Públicos ladrones" en la Gobernación de Popayán». *Historia y Espacio*, 16 (Cali): 91-108.

CAJÍAS DE LA VEGA, Fernando

1987. «La sublevación tupacamarista de 1781 en Oruro y las provincias aledañas: sublevación de indios y revuelta criolla». Sevilla: tesis de doctorado, inédito.

CALISTO, Marcela

1993. «Peasant Resistance in the Aymara Districts of the Highlands of Peru, 1900-1930: An Attempt at Self-Governance». Tesis de doctorado. San Diego: University of California.

CAMPBELL, Leon

1978. *The Military and Society in Colonial Peru, 1750-1810*. Filadelfia: American Philosophical Society.

1981. «Social Structure of the Tupac Amaru Army in Cuzco, 1780-81». *Hispanic American Historical Review* 61, 4: 675-693.

1987. «Ideology and Factionalism during the Great Rebellion, 1780-1782». En STERN, Steve (ed.). *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, Eighteenth to Twentieth Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press, pp. 110-42.

CAMPBELL, Peter R.

1966. *Power and Politics in Old Regime France, 1720-1745*. Nueva York: Routledge.

CAMPOS HARRIET, Fernando

1960. *Desarrollo educacional, 1810-1960*. Santiago: Editorial Andrés Bello.

CAÑABERAL Y PONCE, J. de

1992. «El deber de vivir ordenadamente para obedecer al rey». En *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 20: 109-131.

CAPELO, Joaquín

1895-1902. *Sociología de Lima*, 3 vols. Lima: Imprenta Masías.

CASALINO SEN, Carlota

1999. «Higiene pública y piedad ilustrada: La cultura de la muerte bajo los Borbones». En O'PHELAN GODOY, Scarlett (ed.). *El Perú en el siglo XVIII*. Lima: PUCP, pp. 325-44.

CASARES, Aurelia Martín

2000. «Cristianos, musulmanes y animistas en Granada: identidades religiosas y sincretismo cultural». En ARES QUEIJA, Berta y Alessandro STELLA (coords.). *Negros, mulatos y Zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Sevilla: CSIC-EEHA.

CASTRO TRESPALACIOS, Pedro

1979. *Culturas aborígenes cesarenses e independencia de Valle de Upar*. Bogotá: Biblioteca de Autores Cesarenses.

CDIP-COLECCIÓN DOCUMENTAL DE LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ

1974. *El Perú en las Cortes de Cádiz*, tomo IV, 2 vols. Investigación, recopilación y prólogo por Guillermo Durand Florez. Lima: CDIP.

CEVALLOS, Pedro Fermín

1889. *Resumen de la historia del Ecuador*, vol. 6. Guayaquil: Imprenta de la Nación.

CHAMBERS, Sarah

1999. *From Subjects to Citizens, Honor, Gender and Politics in Arequipa, Peru, 1780-1854*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press. [Publicado en español como *De súbditos a ciudadanos: honor, género y política en Arequipa, 1780-1854*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.]

2001. «Republican Friendship: Manuela Sáenz Writes Women into the Nation, 1835-1856». *Hispanic American Historical Review* 81, 2: 225-258.

CHARTIER, Roger

1991. *Cultural Origins of the French Revolution*. Durham: Duke University Press.

CHASSIN, Jeölle

1998. «Lima, sus elites y la opinión durante los últimos tiempo de la colonia». En GUERRA, F. X. y A. LEMPÉRIÉRE (eds.). *Los espacios públicos en Iberoamérica: Ambigüedades y problemas, siglos XVIII-XX*. Sierra Leona, México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, FCE, pp. 241-269.

CHATTERJEE, Partha

1993. *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.

CHIARAMONTI, Gabriella

1995. «Andes o nación: la reforma electoral de 1896 en Perú». En ANNINO 1995: 315-347.

CHOQUE, Roberto

1986. *La sublevación de Jesús de Machaca*. La Paz: Chitakolla.

1992a. «Las rebeliones indígenas de la post-guerra del Chaco. Reivindicaciones indígenas durante la prerevolución». *Data* 3: 37-53.

CHOQUE, Roberto et al. (eds.)

1992b. *Educación indígena: ¿Ciudadanía o colonización?* La Paz: Aruwiwiri.

CHOQUE, Roberto y Esteban TICONA

1996. *Jesús de Machaca, la marka rebelde: Sublevación y masacre de 1921*. La Paz: CIPCA, CEDOIN.

CHUST CALERO, Manuel

1999. *La cuestión nacional americana en las Cortes de Cádiz*. Valencia y México: Fundación Instituto Historia Social, UNAM.

CLARK, Kim

1994. «Indians, the State and Law: Public Works and the Struggle to Control Labour in Liberal Ecuador». *Journal of Historical Sociology*, 7, 1: 49-72.

1998a. «Racial Ideologies and the Quest for National Development: Debating the Agrarian Problem in Ecuador (1930-1950)». *Journal of Latin American Studies*, 30, 2: 373-393.

1998b. *The Redemptive Work: Railway and Nation in Ecuador, 1895-1930*. Wilmington, Del.: SR Books.

CLEMENT, Jean-Pierre

1983. «El nacimiento de la higiene urbana en la América española del siglo XVIII». *Revista de Indias* 171: 77-95.

CLEVEN, Andrew

1940. *The Political Organization of Bolivia*. Washington: Carnegie Institution of Washington.

COATSWORTH, John H.

1982. «The Limits of Colonial Absolutism: The State in Eighteenth-Century Mexico». En SPALDING, Karen (ed.). *Essays in the Political, Economic and Social History of Colonial Latin America*. Newark: University of Delaware Press, pp. 25-51.

1988. «Patterns of Rural Rebellion in Latin America: Mexico in Comparative Perspective». En KATZ, Friedrich (ed.). *Riot, Rebellion, and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico*. Princeton: Princeton University Press, pp. 21-64.

COLMENARES, Germán

1985. «La nación y la historia regional en los países andinos, 1870-1930». *Revista Andina* 3, 2: 311-42.

1991. «Región-nación: problemas de poblamiento en la época colonial». *Revista de Extensión Cultural de la Universidad Nacional de Colombia* (Medellín), 27-28 (junio): 6-15.

COLOMBIA, Departamento de Antioquia, Contraloría Departamental

1944-46. *Anuario estadístico de Antioquia, años 1944, 1945, 1946*.

COLOMBIA, República de. Sala de Negocios Generales del Consejo de Estado.

1924-33. *Codificación nacional de todas las leyes de Colombia desde el año de 1821, hecha conforme a la ley 13 de 1912*. 24 vols. Bogotá: Imprenta Nacional.

COMAROFF, Jean y John COMAROFF

1991. *Of Revelation and Revolution: Civilization, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, vol. I. Chicago: University of Chicago Press.

COMAROFF, John L.

1994. «Foreword». En LAZARUS-BLACK, Mindie y Susan F. HIRSCH (eds.). *Contested States: Law, Hegemony and Resistance*. Nueva York: Routledge, pp. IX-XIII.

1997. «Legality, Modernity, and Ethnicity in Colonial South Africa: An Excursion in the Historical Anthropology of Law». En RAWLINGS, Richard (ed.). *Law, Society, and Economy: Centenary Essays for the London School of Economics and Political Science, 1895-1995*. Oxford: Oxford University Press, pp. 247-269.

CONDARCO MORALES, Ramiro

1965. *Zárate, el temible Willka: Historia de la rebelión indígena de 1899*. La Paz: s/e.

CONDE CALDERÓN, J.

1996. «Castas y conflictos en la provincia de Cartagena del Nuevo Reino de Granada a finales del siglo XVIII». *Historia y Sociedad*, 3 (Medellín): 83-101.

CONDORI CHURA, Leandro y Estaban TICONA ALEJO

1992. *El escribano de los caciques apoderados; kasikinakan purirarunakan qillqiripa*. La Paz: HISBOL, THOA.

CONNIFF, Michael (ed.)

1982. *Latin American Populism*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

CONSTANT, Benjamin

1989. «The Liberty of the Ancients Compared with That of the Moderns [1819].» En FONTANA, Biancamaria (edición y traducción). *Benjamin Constant: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

CONTRERAS, Carlos

1989. «Estado republicano y tributo indígena en la sierra central en la postindependencia». *Histórica* 13, 1: 9-44. 1996 «La descentralización fiscal en el Perú después de la guerra con Chile, 1886-1895». *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 67-68: 203-231.

COPE, R. Douglas

1994. *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison: University of Wisconsin Press.

CORNBLIT, Oscar

1995. *Power and Violence in the Colonial City: Oruro from the Mining Renaissance to the Rebellion of Tupac Amaru (1740-1782)*. Nueva York: Cambridge University Press.

CORRALES, Manuel Ezequiel (ed.)

1883. *Documentos para la historia de la provincia de Cartagena de Indias, hoy estado soberano de Bolívar en la unión colombiana*, 2 vols. Bogotá: Imprenta de Medardo Rivas.

1889. *Efemérides y anales del Estado de Bolívar*, 4 vols. Bogotá: Casa Editorial de J. J. Pérez.

CORRIGAN, Philip

1994. «State formation». En JOSEPH y NUGENT 1994a: XVII-XIX.

CORRIGAN, Philip y Derek SAYER

1985. *The Great Arch: English State Formation as Culture Revolution*. Oxford: Oxford University Press.
- COSAMALÓN AGUILAR, Jesús
1999. *Indios detrás de la muralla*. Lima: PUCP.
- CRESPO, Alfonso
1944. *Santa Cruz, el cóndor indio*. México: FCE.
- CRPCA-CONSEJO REGIONAL DE PLANIFICACIÓN DE LA COSTA ATLÁNTICA
1993. *Mapa cultural del Caribe colombiano*. Santa Marta: CRPCA.
- DANCUART, Pedro E. y José M. RODRÍGUEZ
- 1902-1921. *Anales de la hacienda pública del Perú*, 24 vols. Lima: Lit. y Tip. Scheuch.
- DANDLER, Jorge y Juan TORRICO
1987. «From the National Indigenous Congress to the Ayopaya Rebellion: Bolivia, 1945-1947». En STERN 1987a: 334-378.
- DARNTON, Robert
1991. «An Enlightened Revolution?» *The New York Review of Books* 38, 17 (octubre).
1995. *The Forbidden Bestsellers of Pre-Revolutionary France*. Nueva York: Norton.
- DE ANGELELIS, Pedro
- 1971 [1836]. *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- DE CERTEAU, Michel
1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- 1986a. *Heterologies: Discourse on the Other*, traducido por Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 1986b. «The Beauty of the Dead: Nisard» (en colaboración con Dominique Julia y Jacques Revel). En CERTEAU 1986a: 119-136.
- DE LA CADENA, Marisol
2000. *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- DE LA FUENTE, Ariel
2000. *Children of Facundo: Caudillo and Gaucho Insurgency During the Argentine State-Formation Process (La Rioja, 1853-1870)*. Durham: Duke University Press.
- DEALY, Glen
1968. «Prolegomena on the Spanish American Political Tradition». *Hispanic American Historical Review* 48, 1: 37-58.
- DEANS-SMITH, Susan
1994. «The Working Poor and the Eighteenth-Century Colonial State: Gender, Public Order, and Work Discipline». En BEEZLEY, MARTIN y FRENCH 1994: 47-75.
- DEAS, Malcolm
1993. *Del poder y la gramática; y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombiana*. Bogotá: Tercer Mundo.
- DEMÉLAS-BOHY, Marie Danielle
1981. «Darwinismo a la criolla: El darwinismo social en Bolivia, 1880-1910». *Historia Boliviana* 1-2: 55-82.

1992. *L'invention politique: Bolivie, Equateur, Pérou au xix siècle*. París: Editions Recherches sur les Civilisations.
1995. «Modalidades y significación de elecciones generales en los pueblos andinos». En ANNINO 1995: 291-314.
- DEMÉLAS-BOHY, Marie Danielle y Yves SAINT-GEOURS
1988. *Jerusalén y Babilonia: religión y política en el Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- DENEGRÍ, Francesca
1996. *El abanico y la cigarrera: La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú*. Lima: Ed. Flora Tristán, IEP.
- DENNETT, Daniel C.
1996. *Darwin's Dangerous Idea*. Londres: Penguin.
- DENNIS, Philip A.
1976. *Conflictos por tierras en el Valle de Oaxaca*. México: INI.
- DENOON, Donald
1983. *Settler Capitalism: The Dynamics of Dependent Development in the Southern Hemisphere*. Oxford: Clarendon Press.
- DEUSTUA, José y José Luis RÉNIQUE
1984. *Intcuales, indigenismo y descentralismo en el Perú, 1897-1931*. Cuzco: CBC.
- DIAMOND, Larry
1993. «Introduction: Political Culture and Democracy». En DIAMOND, Larry (ed.). *Political Culture and Democracy in Developing Countries*. Boulder: Lynne Rienner, pp. 1-33.
- DÍAZ Callejas, Apolinar
1988. *El 9 de abril 1948 en Barrancabermeja: Diez días de poder popular*. Bogotá: El Labrador.
- DIEZ DE MEDINA, Lucio
1927. *La población de Bolivia*. La Paz: Imprenta Atenea.
- DIEZ HURTADO, Alejandro
1998. *Comunes y haciendas: Procesos de comunalización en la Sierra de Piura, siglos XVIII a XX*. Piura y Cuzco: CIPCA, CBC.
- DORE, Elizabeth
2000. «One Step Forward, Two Steps Back: Gender and the State in the Long Nineteenth Century.» En DORE, Elizabeth y Maxine MOLYNEUX (eds.). *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*. Durham y Londres: Duke University Press, pp. 3-32.
- DULANTO Pinillos, Jorge
1947. *Nicolás de Piérola*. Lima: Cop. de Impresiones y Publicidad.
- DUNKERLEY, James
1984. *Rebellion in the Veins: Political Struggle in Bolivia, 1952-82*. Londres: Verso.
- EARLE, Rebecca
1999. «Popular Participation in the Wars of Independence in New Granada.» En MCFARLANE, Anthony y Eduardo POSADA-CARBÓ (eds.). *Independence and Revolution in Spanish America: Perspectives and Problems*. Londres: Institute of Latin American Studies, University of London, pp. 87-101.
2000. *Spain and the Independence of Colombia, 1810-1825*. Exeter: University of Exeter Press.
- EASTMAN, Jorge Mario (ed.)

1979. *Jorge Eliécer Gaitán, Obras selectas*. 2 vols. Colección pensadores políticos colombianos. Bogotá: Editorial Cámara de Representantes.

ECKSTEIN, Harry

1966. *Division and Cohesion in Democracy: A Study of Norway*. Princeton: Princeton University Press.

1992. *Regarding Politics. Essays on Political Theory, Stability, and Change*. Berkeley: University of California Press.

ECUADOR. Ministerio del Interior

1873. *Informe del Ministro del Interior...del Ecuador...1872 y 1873*. Quito: Imprenta del Gobierno.

ECUADOR. Ministerio del Interior

1874. *Leyes, decretos legislativos y ejecutivos y circulares espedidos en 1869, 1870, 71, 72, 73 y 74*. Quito: Imprenta Nacional.

ELEY, Geoff

1992. «Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century». En CALHOUN, Craig (ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Massachussets: MIT Press, pp. 289-339.

ELKINS, Stanley M.

1959. *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life*. Chicago: University of Chicago Press.

ESCRITORES POLÍTICOS

1960. *Escritores políticos*. Puebla: J.M. Cajico Jr. [Serie: Biblioteca ecuatoriana mínima. La colonia y la república.]

ESPINOSA DESCALZO, Victoria

1999. *Cartografía de Lima (1654-1893)*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina-UNMSM.

ESPINOZA, Carlos

1995. «Colonial Visions: Drama, Art, and Legitimation in Peru and Ecuador.» En UMBERGER, Emily y Tom CUMMINS (eds.). *Native Artists and Patrons in Colonial Latin America*. Tempe: Arizona State University, pp. 84-106.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos

1989. *Música y sociedades coloniales: Lima 1680-1830*. Lima: Ed. Colmillo Blanco.

1992. «Modernismo, estética, música, y fiesta: Elites y cambio de actitud frente a la cultura popular, Perú 1750-1850». En URBANO, Enrique (ed.). *Tradición y modernidad en los Andes*. Cuzco: CBC, pp. 181-196.

1996. «La plebe ilustrada: El pueblo en las fronteras de la razón». En WALKER 1996: 33-66.

2000. «Los colores de la plebe: razón y mestizaje en el Perú colonial». En MAJLUF, Natalia (ed.). *Los cuadros de mestizaje del Virrey Amat*. Lima: Museo de Arte de Lima, pp. 68-107.

ESTEVA FABREGAT, C.

1988. *El mestizaje en Iberoamérica*. Madrid: Alhambra.

EYZAGUIRRE, José Ignacio Víctor

1859. *Los intereses católicos en América*, vol. II. París: Garnier Hermanos.

FALS BORDA, Orlando

1981. *Historia doble de la Costa*, vol. II: El presidente Nieto. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

FARNSWORTH ALVEAR, Ann

2000. *Dulcinea in the Factory: Myths, Morals, Men and Women in Colombia's Industrial Experiment, 1905-1960*. Durham: Duke University Press.

FEDERACIÓN RURAL DE COCHABAMBA

1946. *Memoria de la tercera conferencia nacional de agricultura, ganadería e industrias derivadas realizada en Cochabamba*. Cochabamba: Editorial Atlantic.

FIDALGO, Joaquín Francisco

1891 [1790 c]. «Expedición Fidalgo: Derrotero de las costas de la América septentrional desde Maracaibo hasta el río de Chagres...». En CUERVO, Antonio B. (ed.). *Colección de documentos inéditos sobre la geografía y la historia de Colombia*, 4 vols. Bogotá: Imprenta de Vapor de Zalamea Hermanos, vol. 1, pp. 1-305.

FISHER, John R.

1970. *Government and Society in Colonial Peru: The Intendent System, 1784-1814*. Londres: Athlone Press.

1976. «La rebelión de Túpac Amaru y el programa imperial de Carlos III». En FLORES-GALINDO, Alberto (ed.). *Túpac Amaru II-1780*. Lima: Retablo de Papel Ediciones, pp. 107-28. 1979 «Royalism, Regionalism, and Rebellion in Colonial Peru, 1808-1815». *Hispanic American Historical Review* 59, 2: 232-257.

FISHER, John R., Allan KUETHE y Anthony MCFARLANE (eds.)

1990. *Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

FITZGIBBON, Russell, y Julio A. FERNANDEZ (eds.)

1981. *Latin America: Political Culture and Development*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

FLORESCANO, Enrique

1994. *Memory, Myth, and Time in Mexico: From the Aztecs to Independence*. Austin: University of Texas Press.

FLORES-GALINDO, Alberto

1984. *Aristocracia y plebe: Lima, 1760-1830*. Lima: Mosca Azul.

1987. *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

FONTANA, Benedetto

1993. *Hegemony and Power: On the Relation between Gramsci and Machiavelli*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

FONTANA, Joseph

1979. *La crisis del Antiguo Régimen, 1808-1833*. Barcelona: Crítica.

FORMENT, Carlos

1999. «La sociedad civil en el Perú del siglo XIX: ¿democrática o disciplinaria?» En SABATO 1999: 202-252.

2003. *Democracy in Latin America, 1760-1900*, vol. I: *Civic Selfhood and Public Life in Mexico and Peru*. Chicago: University of Chicago Press.

Ms. «La sociedad civil y la invención de la democracia en el Perú del tardío siglo XIX: una perspectiva tocquevilliana». Manuscrito.

FORMISANO, Ronald

2001. «The Concept of Political Culture». *Journal of Interdisciplinary History* 31, 3 (invierno): 393-426.

FOUCAULT, Michel

1995. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Nueva York: Vintage Books.

FURET, François

1981. *Interpreting the French Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

GAITÁN, Jorge Eliécer

1984 [1924]. *Las ideas socialistas en Colombia*. Bogotá: s/e.

GÁLVEZ, Manuel

1942. *Vida de don Gabriel García Moreno*. Buenos Aires: Ed. Difusión.

GARGUREVICH REGAL, Juan

1991. *Historia de la prensa peruana, 1594-1990*. Lima: La Voz Ediciones.

GARRIDO, Margarita

1993. *Reclamos y representaciones. Variaciones sobre la política en el Nuevo Reino de Granada 1770-1815*. Bogotá: Banco de la República.

GARZÓN HEREDIA, Emilio

1995. «1780: Clero, elite local y rebelión». En WALKER 1996: 245-272.

GEERTZ, Clifford

1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Nueva York: Basic Books.

GENDZEL, Glen

1997. «Political Culture: Genealogy of a Concept». *Journal of Interdisciplinary History* 28, 2 (otoño): 225-251.

GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Manuel

1946. «Las doctrinas populistas en la independencia de Hispanoamérica». *Anuario de Estudios Americanos* 3: 517-666.

GISBERT, Teresa

1980. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert.

GLAVE, Luis Miguel

1990. «Sociedad campesina y violencia rural en el escenario de la gran rebelión indígena de 1780». *Histórica* 14, 1: 27-68.

GÓMEZ, Adolfo

1875. «¡García Moreno!». En PROAÑO Y VEGA, Eloy (ed.). *García Moreno!* Quito: Fundación de Tipos de Manuel Rivadeneira.

GONZÁLEZ, Luis

1974. *San José de Gracia: Mexican Village in Transition*. Austin: University of Texas Press.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel

1964. *Páginas libres*. Lima: Ediciones Nuevo Mundo.

GOOTENBERG, Paul

1990. «Carneros y Chuño: Price Levels in Nineteenth-Century Peru». *Hispanic American Historical Review* 70, 1: 1-56.

1994. *Imagining Development: Economic Ideas in Peru's «Fictitious Prosperity of Guano, 1840-1880*. Berkeley: U. of California Press.

GORDILLO, José M.

2000. *Campesinos revolucionarios en Bolivia: Identidad, territorio y sexualidad en el Valle Alto de Cochabamba, 1952-1964*. La Paz: Plural.

GOTKOWITZ, Laura

1991. «Race and Education in Early Twentieth Century Bolivia» (ponencia inédita).

1998. «Within the Boundaries of Equality: Race, Gender, and Citizenship in Bolivia (Cochabamba, 1880-1953)». Tesis de doctorado, University of Chicago.

GOULD, Jeffrey

1998. *To Die This Way: Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965*. Durham: Duke University Press.

GRAHAM, Richard

1990a. *Patronage and Politics in Nineteenth-Century Brazil*. Stanford: Stanford University Press.

GRAHAM, Richard (ed.)

1990b. *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press.

GRANDIN, Greg

2000. *The Blood of Guatemala: A History of Race and Nation*. Durham: Duke University Press.

GREEN, W. John

1996. «"Vibrations of the Collective:" The Popular Ideology of Gaitanismo on Colombia's Atlantic Coast, 1944-1948». *Hispanic American Historical Review* 76, 2: 283-311.

2000. «Sibling Rivalry on the Left and Labor Struggles in Colombia During the 1940s». *Latin American Research Review* 35, 1: 85-118.

2003. *Gaitanismo, Left Liberalism, and Popular Mobilization in Colombia*. Gainesville: University Press of Florida.

GRUENING, Ernest

1928. *Mexico and its Heritage*. Londres: Stanley Paul. Guardino, Peter

1996. *Peasants, Politics, and the Formation of Mexico's National State: Guerrero, 1800-1857*. Stanford: Stanford University Press.

GUERRA, François-Xavier

1988. *México: del antiguo régimen a la revolución*. México: FCE.

1993. *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México: FCE.

1994. «The Spanish American Tradition of Representation and Its European Roots». *Journal of Latin American Studies* 26, 1 (febrero): 1-35.

1999. «El soberano y su Reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina». En SABATO 1999: 33-61.

GUERRA, François-Xavier y Annick LEMPÉRIÈRE

1998. «Introducción». En GUERRA, F.-X. y A. LEMPÉRIÈRE (eds.). *Los espacios públicos en Iberoamérica: Ambigüedades y problemas, siglos XVIII-XX*. Sierra Leona, México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, FCE, pp. 5-24.

GUERRERO, Andrés

1989. «Curagas y tenientes políticos: La ley de la costumbre y la ley del estado (Otavalo 1830-1875)». *Revista Andina*, 14: 321-366.

1991. *La semántica de la dominación: El concertaje de indios*. Quito: Libri Mundi.

1992. «La loi de la coutume et la loi de l'Etat». *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, 2: 331-354.

GUERRERO, Andrés

1994. «Una imagen ventrílocua: El discurso liberal de la "desgraciada raza indígena"». En Muratorio Blanca (ed.). *Imágenes e Imagineros: Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, Siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO, pp. 197-252.

1997. «The Construction of a Ventriloquist's Image: Liberal Discourse and the "Miserable Indian Race" in Late 19th -Century Ecuador». *Journal Latin American Studies* 29: 555-590.

GUERRERO, J. Augustin

1876. *La música ecuatoriana desde su origen hasta 1875*. Quito: Imprenta Nacional. GUIBOVICH PÉREZ, Pedro

1990-92. «Lectura y difusión de la obra del Inca Garcilaso en el virreinato peruano (siglos XVII-XVIII): el caso de los *Comentarios reales*». *Histórica* 37: 103-120.

GUILLERMOPRIETO, Alma

1994. *The Heart that Bleeds: Latin America Now*. Nueva York: Vintage Books.

GÜNTHER DOERING, Juan y Guillermo LOHMANN VILLENA

1992. *Lima*. Colección Ciudades de Iberoamérica, 4. Madrid: Editorial MAPFRE.

GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ, José Antonio

1991. *Los altos de Jalisco*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

GUZMAN, Germán, Orlando FALS BORDA y Eduardo UMAÑA

1980. *La violencia en Colombia*, 2 vols. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

HABER, Stephen

1999. «Anything Goes: Mexico's "New" Cultural History». *Hispanic American Historical Review* 79, 2: 309-330.

HABERMAS, Jürgen

1962. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied: Luchterhand. [Publicado en inglés como *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: MIT Press, 1989.]

1974 [1964]. «The Public Sphere: An Encyclopedia Article». *New German Critique* 3: 49-55.

HALE, Charles A.

1989. *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*. Princeton: Princeton University Press.

HALPERIN DONGHI, Tulio

1973. *The Aftermath of Revolution in Latin America*. Nueva York: Harper Torchbooks.

1975. *Politics, Economics, and Society in Argentina in the Revolutionary Period*. Cambridge: Cambridge University Press.

1980. «The Cities of Spanish America, 1825-1914: Economic and Social Aspects». En «Urbanization in the Americas: The Background in Comparative Perspective». Edición especial de *Urban History Review*. Ottawa: 63-75.

1988. «Argentina: Liberalism in a Nation Born Liberal». En LOVE, Joseph L. y Nils JACOBSEN (eds.). *Guiding the Invisible Hand: Economic Liberalism in Latin American History*. Nueva York: Praeger, pp. 99-116.

1993. *The Contemporary History of Latin America*, edición y traducción por John Charles Chasteen. Durham: Duke University Press.

HAMNETT, Brian

1997. «Process and Pattern: A Re-Examination of the Ibero-American Independence Movements, 1808-1826». *Journal of Latin American Studies* 29 (mayo): 279-328.

HARRIS, Olivia

1995. «Ethnic Identity and Market Relations: Indians and Mestizos in the Andes». En Larson, Brooke; Olivia Harris y Enrique Tandeter (eds.). *Ethnicity, Markets and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*. Durham: Duke University Press, pp. 351-390.

HARTH-TERRÉ, Emilio

1973. *Negros e Indios. Un estamento social ignorado del Perú colonial*. Lima: Editorial Juan Mejía Baca.

HARTUP, Cheryl

1997. «Artists and the New Nation: Academic Painting in Quito during the Presidency of Gabriel García Moreno (1861-1875)». M.A. Tesis. Austin: University of Texas.

HASKETT, Robert S.

1991. *Indigenous Rulers: The Ethnohistory of Town Government in Cuernavaca*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

HASSAUREK, Friedrich

1967. *Four Years Among the Ecuadorians*, editado por C. Harvey Gardiner. Carbondale y Edwardsville: Southern Illinois University Press.

HAZAREESINGH, Sudhir

1994. *Political Traditions in Modern France*. Oxford: Oxford University Press.

HAZEN, Dan

1988. *Bibliography and Peruvian Union List of Serial Publications from Southern Peru, 1880-1950: Departments of Arequipa, Cuzco and Puno*. Berkeley-Stanford Occasional Publications in Latin American Studies, n.º 1. Berkeley: Center for Latin American Studies.

HELG, Aline

1990. «Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies and Popular Reaction». En GRAHAM 1990b: 37-70.

1999. «The Limits of Equality: Free People of Colour and Slaves during the First Independence of Cartagena, Colombia, 1810-1815». *Slavery and Abolition* 22, 2 (agosto): 1-30.

[2007a]. «A Fragmented Majority: Free "of All Colors," Indians, and Slaves in Caribbean Colombia during the Haitian Revolution. En GEGGUS David (ed.). *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*. Charleston: University of South Carolina Press, en prensa.

[2007b]. «Liberty and Equality: Free People of Color, Elite Whites, Slaves, and Indians in Caribbean Colombia, 1770-1851.» Libro manuscrito en prensa.

HENDERSON, James D.

1985. *When Colombia Bled: A History of the Violencia in Tolima*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

HIDALGO LEHUEDE, Jorge

1983. «Amarus y cataris: aspectos mesiánicos de la rebelión indígena de 1781 en Cuzco, Chayanta, La Paz y Arica». *Revista Chungara* 10: 117-138.

1996. «Rebeliones andinas en Arica, Tarapacá y Atacama, 1770-1781». En WALKER 1996: 173-204.

HOBBSBAWM, Eric

1973. «Peasants & Politics». *Journal of Peasant Studies*, vol. 1, n.º 1. semana 8, 4-8 de mayo, pp. 3-22. [Publicado en español como: *Los campesinos y la política*. Barcelona: Anagrama, 1976.]

HOPF, Christel y Wulf HOPF

1997. *Familie, Persönlichkeit, Politik: Eine Einführung in die politische Sozialisation*. Weinheim: Juventa Verlag.

HORA, Roy

2001. *The Landowners of the Argentine Pampas: A Social and Political History, 1860-1945*. Oxford: Clarendon Press.

HUMBOLDT, Alejandro de

1980. *Cartas americanas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

HÜNEFELDT, Christine

1978. «Los indios y la constitución de 1812». *Allpanchis Phuturinga*, XI, 11/12 (Cuzco): 33-58.

1989. «Poder y contribuciones: Puno 1825-1845». *Revista Andina*, 14: 367-403.

1994. *Paying the Price for Freedom: Family and Labor Among Lima's Slaves, 1800-1854*. Berkeley: University of California Press.

1995. «Contribución indígena, acumulación mercantil y reconfiguración de los espacios políticos en el sur peruano, 1820-1890». En GROSSO, Juan Carlos; Jorge SILVA RIQUER y Carmen YUSTE (eds.). *Circuitos mercantiles y mercados en Latinoamérica, siglos XVIII-XIX*. México: Instituto Mora, UNAM, pp. 523-561.

2000. *Liberalism in the Bedroom: Quarreling Spouses in Nineteenth Century Lima*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

HUNT, Lynn

1984. *Politics, Culture and Society in the French Revolution*. Berkeley: University of California Press.

HUNTINGTON, Samuel. P.

1991. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press.

IBARRA, Hernan

1992. *Indios y cholos: orígenes de la clase trabajadora ecuatoriana*. Quito: Ed. El Conejo.

IGLESIA CATÓLICA. ECUADOR

1869a. *Decretos del Primer Concilio Provincial Quitense celebrado en el año de 1863*. Quito.

1869b. *Segundo Sínodo Diocesano Quitense Celebrado en la Iglesia Metropolitana de Quito por el Ilmo. y Rmo. Señor Doctor Don José Ignacio Checa y Barba, Arzobispo de Quito, en los días 6, 20 y 22 de junio del año de 1869*. Quito: Imprenta de J. Campuzano por J. Villavicencio.

INKELES, Alex

1997. *National Character: A Psycho-Social Perspective*. New Brunswick: Transaction Publishers.

IRUROZQUI VICTORIANO, Marta

1994. *La armonía de las desigualdades: Elites y conflictos de poder en Bolivia, 1880-1920*. Cuzco: CBC.

1995. «La amenaza chola: La participación popular en las elecciones bolivianas, 1900-1930». *Revista Andina*, 13: 357-386.

2000. *'A bala, piedra y palo:' La construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1826-1952*. Sevilla: Diputación de Sevilla.

JACOBSEN, Nils

1993. *Mirages of Transition: The Peruvian Altiplano, 1780-1930*. Berkeley: University of California Press.

1997. «Liberalism and Indian Communities in Peru, 1820-1920». En JACKSON, Robert (ed.). *Liberals, the Church, and Indian Peasants: Corporate Lands and the Challenge of Reform in Nineteenth-Century Spanish America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 123-170.

JACOBSEN, Nils y Alejandro DIEZ HURTADO

2002. «Montoneras, la comuna de Chalaco y la revolución de Piérola: La sierra piurana entre el clientelismo y la sociedad civil, 1868-1895». En ESCOBAR OHMSTEDE, Antonio y Romana FALCÓN (eds.). *Los ejes de la disputa: movimientos sociales y actores colectivos en América Latina, siglo XIX*. Madrid y Fráncfort: AHILA, Vervuert, pp. 57-131.

JAIMES PEÑALOZA, Sonia Milena

2000. «Balance y reflexión: Alrededor de la cultura política en la historiografía colombiana». Tesis de bachiller. Cali: Universidad del Valle, Departamento de Historia.

JARAMILLO, Carlos Eduardo

1991. *Los guerrilleros de novecientos*. Bogotá: CEREC. JARAMILLO URIBE, Jaime

1968. *Ensayos sobre historia social colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. JIMÉNEZ MOLINARES, Gabriel

1947. *Los mártires de Cartagena de 1816 ante el consejo de guerra y ante la historia*, 2 vols. Cartagena: Imprenta Departamental.

JOHNSON, Lyman L., y Sonya LIPSETT-RIVERA

1998. «Introduction». En JOHNSON y LIPSETT-RIVERA (eds.). *The Faces of Honor in Colonial Latinamerica*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 1-17.

JOSEPH, Gilbert y Daniel NUGENT (eds.)

1994a. *Even/day Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham y Londres: Duke University Press.

1994b. «Popular Culture and State Formation in Revolutionary Mexico». En JOSEPH y NUGENT 1994a: 3-23.

KERSHAW, Ian

1999. *Hitler, 1889-1936*. Hubris, Nueva York: Norton.

KING, James F.

1953. «The Colored Castes and American Representation in the Cortes of Cádiz». *Hispanic American Historical Review* 33: 33-64.

KING, William

1974. «Ecuadorian Church and State Relations under Garcia Moreno, 1859-1863». Tesis de doctorado. Austin: University of Texas.

KLARÉN, Peter F.

1975. *Modernization, Dislocation, and Aprismo. Origins of the Peruvian Aprista Party, 1870-1932*. Austin: University of Texas Press.

KLEIN, Herbert

1969. *Parties and Political Change in Bolivia, 1880-1952*. Cambridge: Cambridge University Press. 1982 *Bolivia: The Evolution of a Multi-Ethnic Society*. Oxford: Oxford University Press.

KLOR DE ALVA, Jorge

1995. «The Postcolonization of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of 'Colonialism'». En PRAKASH, Gyan (ed.). *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton: Princeton University Press, pp. 241-278.

KNIGHT, Alan

1990. «Racism, Revolution, and Indigenismo: Mexico, 1910-1940».

GRAHAM 1990b: 71-114.

1994. «Popular Culture and the Revolutionary State in Mexico, 1910-40». *Hispanic American Historical Review* 74, 3: 393-444.

1996. «México bronco, Mexico manso: reflexiones sobre la cultura cívica mexicana». *Política y gobierno* 3, 1: 5-30.

2002. «Subalterns, Signifiers, and Statistics: Perspectives on Mexican Historiography». *Latin American Research Review* 37, 2: 136-58.

KOLCHIN, Peter

1993. *American Slavery, 1617-1877*. Nueva York: Hill & Wang.

KONETZKE, Richard

1958-62. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810*, 3 vols. Madrid: CSIC.

KÖNIG, Hans Joachim

1994. *En el camino hacia la nación: nacionalismo en el proceso de la formación del estado y de la nación de la Nueva Granada, 1750-1856*. Bogotá: Banco de la República.

KRÜGGELER, Thomas

1999. «Indians, Workers, and the Arrival of "Modernity:" Cuzco, Peru (1895-1924)». *The Americas* 56, 2 (octubre): 161-189.

KUETHE, Allan J.

1978. *Military Reform and Society in New Granada, 1773-1808*. Gainesville: Florida University Press.

1994 «Flexibilidad racial en las milicias disciplinadas de Cartagena de Indias». *Historia y Cultura* (Cartagena), 2, (mayo): 177-191.

KUPER, Adam

1999. *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge: Harvard University Press.

LANDES, David

1998. *The Wealth and Poverty of Nations*. Londres: Little Brown.

LANGER, Erick D.

1988. «El liberalismo y la abolición de la comunidad indígena en el siglo XX». *Historia y Cultura* (La Paz) 14 (octubre): 59-95.

1990. «Andean Rituals of Revolt: The Chayanta Rebellion of 1927». *Ethnohistory* 37, 3: 227-53.

LANGER, Erick D. y Zulema BASS WERNER DE RUIZ

1988. *Historia de Tarija (Corpus Documental)*, tomo v. Tarija: Universidad Autónoma Juan Misael Saracho, Círculo de Escritores y Artistas de Tarija.

LARSON, Brooke

1998a. «Race, Democracy, and the Politics of Indian Education in Bolivia, 1900-1920». Ponencia inédita presentada a la «Convention of Latin American Studies Association». Chicago: septiembre.

1998b. *Cochabamba 1550-1900: Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia*, 2.^a ed. Durham: Duke University Press.

LARSON, Brooke

1999. «Highland Andean Peasants and the Trials of Nation Making in the Nineteenth Century». En SALOMON, Frank y Stuart SCHWARTZ (eds.). *The Native Histories of the Americas: South America*, vol. III: South America, parte 2. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 558-703.
2000. «National Pedagogy, Andean Resurgence, and the Struggle over Public Culture». Ponencia inédita presentada a la «Convention of the Latin American Studies Association». Miami, marzo.
- LAURIA-SANTIAGO, Aldo A.
1999. *An Agrarian Republic: Commercial Agriculture and the Politics of Peasant Communities in El Salvador, 1823-1914*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- LEAL BUITRAGO, Francisco y Leon ZAMOSC (eds.)
1990. *Al filo del caos: Crisis política en la Colombia de los 80*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, IEPRI.
- LEHM A., Zulema y Silvia RIVERA C.
- 1988 *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz: THOA.
- LEÓN MERA, Juan
1875. *Catecismo de geografía de la Republica del Ecuador*. Quito: Imprenta Nacional.
- LEWIS, Oscar
1975. *Five Families: Mexican Case Studies In the Culture of Poverty*. [1959] Londres: Souvenir Press.
- LIÉVANO AGUIRRE, Indalecio
1966. *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.
- LOAYZA, Francisco A.
1942. *Juan Santos, el invencible (manuscritos del año de 1742 al año de 1755)*. Lima: D. Miranda.
- LOCKHART, James y Stuart B. SCHWARTZ
1983. *Early Latin America: A History of Colonial Spanish America and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LOFSTROM, William Lee
1983. *El mariscal Sucre en Bolivia*, trad. por Mariano Baptista Gumucio. La Paz: Editorial e imprenta Alenkar Ltda.
- LOMNITZ, Claudio
1995. «Ritual, Rumor and Corruption in the Constitution of Polity in Modern Mexico». *Journal of Latin American Anthropology* 1, 1: 20-47.
- LONDOÑO-VEGA, Patricia
1996. «Aspects of Religion, Culture, and Sociability in Antioquia (Colombia), 1850-1930». Tesis de doctorado. Oxford University.
2002. *Religion, Culture and Society in Colombia: Medellín and Antioquia, 1850-1930*. Oxford: Clarendon.
- LÓPEZ ALBÚJAR, Enrique
1963. *Memorias*. Lima: Talleres Gráficos P. L. Villanueva.
- LÓPEZ-ALVES, Fernando
2000. *State Formation and Democracy in Latin America, 1810-1900*. Durham: Duke University Press.
- LÓPEZ GIRALDO, Fermín
1936. *El apóstol desnudo: o dos años al lado de un mito*. Manizales: Editorial Zapata.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Héctor
1989. *Los 150 años de «El Comercio»*. Lima: El Comercio.
- LYNCH, John

1958. *Spanish Colonial Administration, 1782-1810*. Londres: University of London Press.
1981. *Argentine Dictator: Juan Manuel De Rosas, 1829-1852*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
1986. [1973]. *The Spanish American Revolution, 1808-1826*, 2.^a ed. Nueva York: Norton.
1989. *Bourbon Spain, 1700-1808*. Oxford: Basil Blackwell.
1991. *El siglo XVIII. Historia de España*. Barcelona: Editorial Crítica.
- MACERA, Pablo
1977. «El indio y sus interpretes del siglo XVIII». En *Trabajos de historia*, vol. 2. Lima: INC, pp. 303-316.
- MAIGUASHCA, Juan
1994. «El proceso de integración nacional en el Ecuador: el rol del poder central, 1830-1895». En MAIGUASHCA, Juan (ed.). *Historia y región en el Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional, FLACSO, IFEA, pp. 356-420.
- MAINGOT, Anthony P.
1969. «Social Structure, Social Status, and Civil-Military Conflict in Urban Colombia, 1818-1858». En THERNSTROM, Stephan y Richard SENNET (eds.). *Nineteenth-Century Cities. Essays in the New Urban History*. New Haven: Yale University Press, pp. 297-355.
- MALLON, Florencia
1983. *The Defense of Community in Peru's Central Highlands*. Princeton: Princeton University Press.
1987. «Nationalist and Anti-state Coalitions in the War of the Pacific: Junin and Cajamarca, 1879-1902». En STERN 1987a: 232-279.
1992. «Indian Communities, Political Cultures, and the State in Latin America, 1780-1990». *Journal of Latin American Studies* 24: 35-53.
1994. «The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History». *American Historical Review* 99, 5 (diciembre): 1491-1515.
1995. *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press.
1996. «Constructing Mestizaje in Latin America: Authenticity, Marginality, and Gender in the Claiming of Ethnic Identities». *Journal of Latin American Anthropology* 1: 170-181.
- MALLOY, James
1970. *Bolivia: The Uncompleted Revolution*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- MAMANI CONDORI, Carlos B.
1991. *Taraqu, 1866-1935: Massacre, guerra, y «renovación» en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi*. La Paz: Aruwiwiri.
- MANARELLI, María Emma
1999. *Limpías y modernas: Género, higiene y cultura en la Lima del novecientos*. Lima: Flora Tristán.
- MANRIQUE, Nelson
1981. *Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*. Lima: CIC, Ital Perú.
1988. *Yawar Mayu. Sociedades terratenientes serranas, 1879-1910*. Lima: IFEA, DESCO.
- MARAVALL, José Antonio
1986. *La literatura picaresca desde la historia social, siglos XVI-XVII*. Madrid: Taurus. MARTIN, Cheryl E.
1994. «Public Celebrations, Popular Culture and Labor Discipline in Eighteenth-Century Chihuahua». En BEEZLEY, MARTIN y FRENCH 1994: 95-114.

1996. *Governance and Society in Colonial Mexico: Chihuahua in the Eighteenth Century*. Stanford: Stanford University Press.

MARTÍNEZ, Josefa, et al.

1878. *La voz del deber de unas mujeres católicas*. Quito: Imprenta del Clero. [Depositada en Biblioteca Espinosa Polit (Quito), *Hojas Volantes*, vol. 1851-1880.]

MARTÍNEZ ALIER, Juan

1977. *Haciendas, Plantations and Collective Farms*. Hassocks: Frank Cass.

MARTÍNEZ-ECHABAE, Lourdes

1998. «Mestizaje and the Discourse of National/Cultural Identity in Latin America, 1845-1959». *Latin American Perspectives* 100, 25: 21-42.

MAYER, Enrique

1977. «Tenencia y control de la tierra comunal: Caso de Laraos (Yauyos)». *Cuadernos del Consejo Nacional de la Universidad Peruana* 24-25 (enero-junio): 59-72.

MAZZOTTI, José Antonio

1998. «Garcilaso y los orígenes del garcilasismo: El papel de los *Comentarios reales* en el desarrollo del imaginario peruano». *Fronteras* 3: 13-35.

MCCREERY, David

1994. *Rural Guatemala, 1760-1940*. Stanford: Stanford University Press.

MCEVOY, Carmen

1997. *La utopía republicana: Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*. Lima: PUCP.

1999. «Estampillas y votos: el rol del correo político en una campaña electoral decimonónica». En *Forjando la Nación. Ensayos de historia republicana*. Lima: PUCP-Sewanee, pp. 119-168.

MCFARLANE, Anthony

1993. *Colombia before Independence. Economy, Society, and Politics under Bourbon Rule*. Cambridge: Cambridge University Press.

1998. «Building Political Order: The 'First Republic' in New Granada, 1810-1815». En Posada-Carbó, Eduardo (ed.). *In Search of New Order: Essays on the Politics and Society of Nineteenth-Century Latin America*. Londres: Institute of Latin American Studies, pp. 12-26.

MEJÍA ROBLEDO, Alfonso

1951. *Vidas y empresas de Antioquia*. Medellín: Imprenta Departamental.

MÉNDEZ, Cecilia

1993. *Incas sí, indios no: Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: IEP.

MÉNDEZ, Cecilia

1996. «Rebellion without Resistance: Huanta's Monarchist Peasants in the Making of the Peruvian State (Ayacucho, 1825-1850)». Tesis de doctorado. Nueva York: State University of New York at Stony Brook.

MENDINUETA, Pedro

1989 [1803]. «Relación del estado del Nuevo Reino de Granada, presentada por el Excmo. Sr. Virrey D. Pedro Mendinueta a su sucesor el Excmo. Sr. Don Antonio Amar y Borbón. Año de 1803». En *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada*, ed. por Germán Colmenares, 3. Bogotá: Talleres Gráficos Banco Popular, pp. 5-191.

MENDOZA, Zoila

2000. *Shaping Society through Dance: Mestizo Ritual Performance in the Peruvian Andes*. Chicago: University of Chicago Press.

MENDOZA PIZARRO, Javier

1997. *La Mesa Coja. Historia de la Proclama de la Junta Tuitiva del 16 de Julio de 1809*. La Paz y Sucre: PIEB, SINERGIA.

MENTEN, Juan Bautista

1871. «Discurso sobre la enseñanza». En *Programa de las materias que se enseñan en la Escuela Politécnica, establecida en Quito a 3 de octubre de 1870*. Quito: Imprenta Nacional.

MIDDENDORF, Ernst

1893. *Beobachtungen und Studien über das Land und seine Bewohner während eines 25jährigen Aufenthaltes*. 2 vols. Berlín: Robert Oppenheim [Gustav Schmidt].

MINCHOM, Martin

1994. *The People of Quito, 1690-1810: Change and Unrest in the Underclass*. Boulder: Westview Press.

MITCHELL, Timothy

1991. «The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics». *American Political Science Review* 85, 1 (marzo): 77-96.

MÖRNER, Magnus

1993. *Region and State in Latin America's Past*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

MONCAYO, Pedro

1860. *Cuestión de límites entre el Ecuador y el Perú, según el Uti Possidetis de 1810 y los tratados de 1829*. Quito: Imprenta del Gobierno.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Barón de

1989. *The Spirit of the Laws*. Cambridge: Cambridge University Press.

MOORE, Barrington

1969. *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Harmondsworth: Penguin.

MORENO CEBRIÁN, Aired

1981. «Cuarteles, barrios y calles de Lima a fines del siglo XVIII». *Jahrbuch für die Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 18: 97-161.

MOSCOSO, Ángel P.

1908. *Diccionario jurídico y administrativo de Bolivia. Escrito por el Dr. Ángel P. Moscoso en 2 tomos. Comprende el tiempo ocurrido desde el año 1825 hasta 1908*. La Paz: Tipografía Escolar.

MOSCOSO, Gladis

1996. «Las imágenes de la literatura». En MOSCOSO, Martha (ed.). *Y el amor no era todo...: Mujeres, imágenes y conflictos*. Quito: Abya-Yala, pp. 85-116.

MOSCOSO, Martha

1996. «Discurso religioso y discurso estatal: la mujer sumisa». En *Y el amor no era todo...: Mujeres, imágenes y conflictos*. Quito: Abya-Yala, pp. 21-57.

MÜCKE, Ulrich

1998a. *Das Indianerbild des peruanischen Liberalismus im 19. Jahrhundert*. Hamburg: LIT Verlag.

1998b. *Der 'Partido Civil' in Peru, 1871-1879: Zur Geschichte politischer Parteien und Repräsentation in Lateinamerika*. Stuttgart: F. Steiner Verlag. [Traducido al inglés como *Political Culture in Nineteenth-Century Peru: The Rise of the Partido Civil*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2004.]

MULLER, Edward N., y Mitchell A. SELIGSON

1994. «Civic Culture and Democracy: The Question of Causal Relationships». *American Political Science Review*, 88: 635-652.

MÚÑERA, Alfonso

1998. *El fracaso de la nación: región, raza y clase en el Caribe colombiano (1717-1821)*. Bogotá: Banco de la República, Ancora editores.

MURATORIO, Blanca

1991. *The Life and Times of Grandfather Alonso: Culture and History in the Upper Amazon*. New Brunswick: Rutgers University Press.

MURATORIO, Blanca

1994. «Nación, identidad, y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del siglo XIX». En MURATORIO, Blanca (ed.). *Imágenes e imagineros: Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX-XX*. Quito: FLACSO, pp. 109-96.

NICHOLS, Theodore E.

1973. *Tres puertos de Colombia: Estudio sobre el desarrollo de Cartagena, Santa Marta y Barranquilla*. Bogotá: Banco Popular.

NOBOA, Alejandro

1906-7. *Recopilación de mensajes dirigidos por los presidentes de la república, jefes supremos y gobiernos provisorios a las convenciones nacionales desde el año 1819 hasta nuestros días*, vols. II-III. Guayaquil: Imprenta de El Tiempo.

NOBOA, Tomás H.

1861. *Sermón pronunciado... en la festividad del aniversario de nuestra independencia el día 10 de agosto de 1861...* Quito: Imprenta de los Huérfanos de Valencia.

NORTH, Douglass C.

1995. «New Institutional Economics and Third World Development». En HARRIS, John; Janet HUNTER y Colim M. LEWIS (eds.). *The New Institutional Economics and Third World Development*. Londres: Routledge, pp. 17-26.

NOVICK, Peter

1988. *That Noble Dream: The 'Objectivity Question' and the American Historical Profession*. Cambridge: Cambridge University Press.

NUGENT, David

1997. *Modernity at the Edge of Empire: State, Individual and Nation in the Northern Peruvian Andes, 1885-1935*. Stanford: Stanford University Press.

NYE, Robert A.

1975. *The Origins of Crowd Psychology: Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*. Londres: Sage.

O'CONNOR, Erin

1997. «Dueling Patriarchies: Gender, Indians, and State Formation in the Ecuadorian Sierra, 1860-1925». Tesis de doctorado. Boston College.

OMI, Michael y Howard WINANT

1994. *Racial Formation in the United States from the 1960s to the 1980s*. Nueva York: Routledge.

O'PHELAN GODOY, Scarlett

1985. *Rebellions and Revolts in Eighteenth Century Peru and Upper Peru*. Köln, Wien: Böhlau. [Publicado en español como *Un siglo de rebeliones coloniales: Perú y Bolivia 1700-1783*. Cuzco: CBC, 1988].
1986. «Aduanas, Mercado Interno y Elite Comercial en el Cuzco antes y después de la Gran Rebelión de 1780». *Apuntes* 19: 53-72.
1987. «El mito de la independencia concedida: Los programas políticos del siglo XVIII y del temprano XIX en el Perú y Alto Perú (1730-1814)». En FLORES-GALINDO, Alberto (ed.). *Independencia y Revolución*. 2 vols. Lima: Instituto Nacional de Cultura, vol. 2, pp. 2: 145-99.
1992. «Tradición y modernidad en el proyecto de Túpac Amaru». En MEYER, Jean (ed.). *Tres levantamientos populares. Pugachón, Túpac Amaru, Hidalgo*. México: CEMCA.
1994. «L'utopie andine: Discours parallèles à la fin de l'époque coloniale». *Annales, Histories, Sciences Sociales* 49, 2: 471-95.
1995. *La gran rebelión en los Andes: de Túpac Amaru a Túpac Catán*. Cuzco: CBC.
1997. *Kurakas sin sucesiones. Del cacique al alcalde de Indios*. Cuzco: CBC.
- O'PHELAN GODOY, Scarlett (ed)
1999. *El Perú en el siglo XVIII: La Era Borbónica*. Lima: PUCP.
- OQUIST, Paul
1980. *Violence, Conflict and Politics in Colombia*. Nueva York: Academic Press.
- ORTIZ, Fernando
1995. *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Durham: Duke University Press. [1.^a edición en español de 1943.]
- ORTIZ, Sergio Elias
1971. *Franceses en la independencia de la Gran Colombia*. Bogotá: Editorial ABC.
- ORTNER, Sherry
1984. «Theory in Anthropology since the Sixties». *Comparative Studies in Society and History* 16: 126-66. 1995 «Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal». *Comparative Studies in Society and History* 37, 1: 173-93.
- OTERO, Gustavo Adolfo
1979. «Temperamento, cultura y obra de Alcides Arguedas». En GUMUCIO, M. Baptista (ed.). *Alcides Arguedas. Juicios bolivianos sobre el autor de 'Pueblo Enfermo'*. La Paz: Los Amigos del Libro, pp. 83-107.
- OVIDIO, Juan
- 1861-72. *Colección de leyes, decretos y órdenes publicadas en el Perú desde el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1859*, 16 vols. Lima: Felipe Bailly.
- PACHANO, Simón
1991. «La sociedad imperceptible». En THORP, Rosemary (comp.). *Las crisis en el Ecuador: Los treinta y ochenta*. Quito: Corporación Editora Nacional, pp. 235-258.
- PAGDEN, Anthony
1990. *Spanish Imperialism and the Political Imagination*. New Haven: Yale University Press.
- PALACIOS DE LA VEGA, J.
1955. *Diario de viaje entre los indios y negros de la provincia de Cartagena en el Nuevo Reino de Granada (1787-1788)*, edición de Gerardo Reichel-Dolmatoff. Bogotá: Editorial ABC.
- PALADINES ESCUDERO, Carlos

1988. *Pensamiento pedagógico ecuatoriano*. Quito: Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional. [Serie: Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 23.]

PARDO, Manuel

1872. «Prólogo». En PARDO Y ALIAGA, Felipe. *Poesías y escritos en prosa*. París: Imprenta de los Caminos de Hierro.

PAREDES, Manuel Rigoberto

1906. *Provincia de Inquisivi*. La Paz: Gamarra.

1911 [1907]. *Política parlamentaria de Bolivia*. La Paz: Velarde.

1965 [1914]. *La altiplanicie: Anotaciones etnográficas, geográficas y sociales de la comunidad aymara*. La Paz: Ed. ISLA.

PAREDES RAMÍREZ, Willington

1990. «Economía y sociedad en la costa: siglo XIX». En MORA, Ayala (ed.). *La nueva historia del Ecuador*, vol. 7: Época Republicana, I. Quito: Corporación Editora Nacional, Grijalbo.

PARKERSON, Phillip

1984. *Andrés de Santa Cruz y la Confederación Perú-Boliviana 1835-1839*. La Paz: Librería Editorial Juventud.

PARTIDO DEMÓCRATA

1912 [1889]. *Declaración de principios del Partido Demócrata, Perú*. Lima: Tip. La Voce d'Italia.

PATEMAN, Carole

1971. «Political Culture, Political Structure, and Political Change». *British Journal of Political Science* 1: 291-305.

PATINO MILLÁN, B.

1992. «Indios, negros y mestizos, la sociedad colonial y los conceptos sobre las castas». En GUERRERO, Amado *Ciencia, cultura y mentalidades en la historia de Colombia*, ed. por, 41-76. VIII Congreso de Historia de Colombia. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander.

1994. *Criminalidad, ley penal y estructura social en la provincia de Antioquia, 1750-1820*. Medellín: IDEA.

PATTEE, Richard

1941. *Gabriel García Moreno y el Ecuador de su tiempo*. Quito: Editorial Ecuatoriana.

PAZ, Octavio

1967. *The Labyrinth of Solitude*. Londres: Penguin. [Primera edición en español de 1950.]

PÉCAUT, Daniel

1996. *L'ordre et la violence: évolution socio-politique de la Colombie entre 1930 et 1953*. París: EHESS. [Publicado en español como *Orden y violencia: Colombia 1930-1954*. 2 vols. Bogotá: CEREC, Siglo Veintiuno Editores, 1987.]

PELOSO, Vincent

1996. «Liberals, Electoral Reform, and the Popular Vote in Mid-Nineteenth Century Peru». En PELOSO, Vincent y Bárbara TENENBAUM (eds.). *Liberals, Politics and Power: State Formation in Nineteenth-Century Latin America*. Atenas: University of Georgia Press, pp. 186-211.

PENRY, Elizabeth

1996. «Transformations in Indigenous Identity and Authority in Resettlement Towns of Colonial Charcas (Alto Peru)». Tesis de doctorado. University of Miami.

PERALTA RUIZ, Victor

1991. *En pos del tributo: Burocracia estatal, elite regional y comunidades indígenas en el Cuzco rural (1826-1854)*. Cuzco: CBC.

PERALTA RUIZ, Víctor y Marta IRUZOQUI VICTORIANO

2000. *Por la concordia, la fusión y el unitarismo: estado y caudillismo en Bolivia, 1825-1880*. Madrid: CSIC

PÉREZ CANTÓ, María Pilar

1985. *Lima en el siglo XVIII*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, ICI.

PÉREZ VELASCO, Daniel

1928. *La mentalidad chola en Bolivia*. La Paz: Ed. López.

PHELAN, John Leddy

1967. *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century*. Madison: University of Wisconsin Press. 1978 *The People and the King: The Comunero Revolution in Colombia, 1781*. Madison: University of Wisconsin Press.

PICCATO, Pablo

1999. «The Court of Public Opinion: The Honor of Journalists in Porfirian Mexico». Ponencia presentada a la Conferencia: «Republic in Print: Mexican Journalism in Sociological and Historical Perspective». University of Chicago: 12 y 13 de noviembre.

PIEL, Jean

1992. «¿Cómo interpretar la rebelión panandina de 1780-1783?». En MEYER, Jean (ed.). *Tres levantamientos populares: Pugachev, Túpac Amaru, Hidalgo*. México: CEMCA, pp. 71-80.

POT-RIVERS, Julian

1966. «Honour and Social Status». En PERISTIANY, J. G. (ed.). *Honour and Shame, The Values of the Mediterranean Society*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 19-97.

PÍO IX

[1864]. «Syllabus of Modern Errors. A Condemnation of Modernist, Liberal Errors. Encyclical Letter of Pope Pius IX, December 8, 1864». Disponible en: *The Reformation Online*, <http://www.reformation.org/syllabus_of_pius.html>.

PLANAS, Pedro

1998. *La descentralización en el Perú republicano, 1821-1998*. Lima: Municipalidad Metropolitana de Lima.

PLATT, Tristan

1982. *Estado boliviano y ayllu andino: Tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: IEP.

POCOCK, J. G. A.

1975. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.

POOLE, Deborah

1992. «Antropología e historia andinas en los EE. UU.: Buscando un reencuentro». *Revista Andina* 10, 1: 209-45. 1997 *Vision, Race and Modernity: A Visual Economy of the Andean Image World*. Princeton: Princeton University Press.

POOLE, Deborah (ed.)

1994. *Unruly Order: Violence, Power and Cultural Identity in the High Provinces of Southern Peru*. Boulder: Westview Press.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

1953. «Don Felipe Pardo y Aliaga, satírico limeño». *Revista Histórica*, 20 (Lima): 237-304.

1970. *El periodismo en el Perú*. Lima: Instituto Raúl Porras Barrenechea UNMSM.
- POSADA GUTIÉRREZ, Joaquín
1929. *Memorias histórico-políticas*, 4 vols. Bogotá: Imprenta Nacional.
- POSADA-CARBÓ, Eduardo
- 1996a. *The Colombian Caribbean: A Regional History, 1870 -1950*. Oxford: Clarendon Press.
- POSADA-CARBÓ, Eduardo (ed.)
- 1996b. *Elections Before Democracy: The History of Elections in Europe and Latin America*. Houndshill y Londres: Macmillan, ILAS.
- PRIETO, Adolfo
1988. *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- PRZEWORSKI, Adam
1991. *Democracy and the Market*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PURNELL, Jennie
1999. *Popular Movements and State Formation in Revolutionary Mexico*. Durham: Duke University Press.
- PYE, Lucien W.
1962. *Politics, Personality, and Nation Building: Burma's Search for Identity*. New Haven: Yale University Press.
- PYE, Lucien W. y Sydney VERBA (eds.)
1965. *Political Culture and Political Development*. Princeton: Princeton University Press.
- QUIMPER, José María
1886. *El liberalismo*. Ghent: De Busscher.
- RAMA, Ángel
1996. *The Lettered City*. Durham: Duke University Press.
- RAMÓN, Gabriel
1999. «Urbe y orden: Evidencias del reformismo borbónico en el tejido limeño». En O'PHÉLAN 1999: 295-324.
- RAMÓN VALAREZO, Galo
1993. *Regreso de las runa: la potencialidad del proyecto indio en el Ecuador contemporáneo*. Quito: COMUNIDEC.
- RAMOS, Alcida Rita
1998. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.
- RAPPAPORT, Joanne
- 1998 [1990]. *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*, 2.a ed. Durham: Duke University Press.
- RASNAKE, Roger
1988. *Domination and Cultural Resistance: Authority and Power Among an Andean People*. Durham: Duke University Press.
- REGAL, Alberto
1968. *Castilla educador*. Lima: Imp. Gráf. Industrial.
- REÍS, João José

1996. «"Death to the Cemetery:" Funerary Reform and Rebellion in Salvador, Brazil, 1836». En ARROM Silvia M. y Servando ORTOLL (eds.). *Riots in the Cities: Popular Politics and the Urban Poor in Latin America 1765-1810*. Wilmington: SR Books, pp. 97-113.

Relación de las Misiones Franciscanas

1903. *Relación histórica de las Misiones Franciscanas de Apolobamba, por otro nombre Frontera de Caupolicán*. La Paz: s/e.

RESTREPO, José Manuel

1969-70 [1827]. *Historia de la revolución de la república de Colombia*, 6 vols. Medellín: Editorial Bedout.

RESTREPO JARAMILLO, Gonzalo

1936. *El pensamiento conservador*. Medellín: Editorial Bedout.

RESTREPO PIEDRAHITA, Carlos

1990. *El congreso constituyente de la villa del Rosario de Cúcuta, 1821*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

RESTREPO TIRADO, Ernesto

1975 [1921]. *Historia de la provincia de Santa Marta*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

RIEU-MILLAN, Marie Laure

1990. *Los Diputados Americanos en la Cortes de Cádiz*. Madrid: CSIC.

RIVERA, Alberto

1992. *Los terratenientes de Cochabamba*. Cochabamba: CERES, FACES.

RIVERA AYALA, Sergio

1994. «Lewd Songs and Dances from the Streets of Eighteenth-Century Mexico». En BEEZLEY, MARTIN y FRENCH 1994: 27-46.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia

1986. *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980*. La Paz: UNRISD. [Publicado en inglés como 'Oppressed But Not Defeated.' *Peasant Struggles Among the Aymara and Qhechwa in Bolivia, 1900-1980*. Geneva: UNRISD, 1987.]

1991. «"Pedimos la revisión de límites": Un episodio de incomunicación de castas en el movimiento de caciques-apoderados de los Andes bolivianos, 1919-1921». En MORENO, Segundo y Frank SALOMON (eds.). *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*. Quito: Abya Yala, vol 1, pp. 603-52.

RIZO-PATRÓN BOYLAN, Paul

2001. *Linaje, dote y poder: la nobleza de Lima de 1700 a 1850*. Lima: PUCP.

ROBALINO DÁVILA, Luis

1967. *Orígenes del Ecuador de hoy: García Moreno*. Puebla: Editorial José M. Cajica Jr. S.A.

ROCHA, José Antonio

1999. *Con el ojo de adelante y con el ojo de atrás: Ideología étnica, el poder y lo político entre los quechua de los valles y serranías de Cochabamba (1935-1952)*. La Paz: Plural.

ROCK, David (ed.)

1994. *Latin America in the 1940s*. Berkeley: University of California Press.

ROCKWELL, Elsie

1994. «Schools of the Revolution: Enacting and Contesting State Forms in Tlaxcala, 1910-1930». En JOSEPH y NUGENT 1994a: 170-208.

RODAS, Raquel

1989. *Crónica de un sueño: Las escuelas indígenas de Dolores Cacuango*. Quito: Ministerio de Educación y Cultura y Sociedad Alemana de Cooperación Técnica.

RODRÍGUEZ, José M.

1895. *Estudios económico financieros y ojeada sobre la hacienda pública del Perú y la necesidad de su reforma*. Lima: Imprenta Gil.

RODRÍGUEZ, Linda Alexander

1985. *The Search for Public Policy: Regional Politics and Government Finances in Ecuador, 1830-1940*. Berkeley: University of California Press.

RODRÍGUEZ, Mario

1984. *El experimento de Cádiz en Centroamérica, 1808-1826*. México: FCE.

RODRÍGUEZ O., Jaime E.

1998. *The Independence of Spanish America*. Cambridge: Cambridge University Press.

RODRÍGUEZ OSTRIA, GUSTAVO y Humberto SOLARES S.

1990. *Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular: ensayo sobre la identidad regional*. Cochabamba: Ed. Serrano.

ROLDÁN, Mary

1988. «La política antioqueña de 1946 a 1958». En MELO, Jorge Orlando (ed.). *La historia de Antioquia*. Bogotá: Editorial Presencia, pp. 160-76.

2002. *Blood and Fire: 'La Violencia' in Antioquia, Colombia, 1946-1953*. Durham: Duke University Press.

ROMERO, Carlos

1919. *Las tareas de nuestra democracia*. La Paz: ARNO.

ROMERO JARAMILLO, Dolcey

1997. *Esclavitud en la provincia de Santa Marta, 1791-1851*. Santa Marta: Fondo de Publicaciones de Autores Magdalenenses-Instituto de Cultura y Turismo del Magdalena.

ROSAS LAURO, Claudia

1999. «Educando al bello sexo: La mujer en el discurso ilustrado». En O'PHELAN 1999: 369-413.

ROSEBERRY, William

1994. «Hegemony and the Language of Contention». En JOSEPH y NUGENT 1994a: 355-366.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María

1961. *Curacas y sucesiones: Costa Norte*. Lima: Minerva.

ROWE, John

1954. «El movimiento nacional inca del siglo XVIII». *Revista Universitaria*, 107 (Cuzco): 17-47. [Reimpreso en Alberto FLORES-GALINDO (ed.). *Tupac Amaru II - Antología*. Lima: Retablo de Papel, 1976.]

RUBIN, Jeffrey W.

1997. *Decentering the Regime: Ethnicity, Radicalism and Democracy in Juchitán, Mexico*. Durham: Duke University Press.

RUIGÓMEZ GÓMEZ, Carmen

1988. *Una política indigenista de los Habsburgo: el protector de indios en el Perú*. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana.

RYAN, Mary

1998. *Civic Wars: Democracy and Public Life in the American City During the Nineteenth Century*. Berkeley: University of California Press.

SAAVEDRA, Bautista

1987 [1901]. «Proceso Mohoza: Defensa del Abogado Bautista Saavedra». *El ayllu: Estudios sociológicos*. La Paz: Juventud. 1938 [1904] *El ayllu*. La Paz: Ed. Nacimiento. 1921 *La democracia en nuestra historia*. La Paz: González y Medina.

SABATO, Hilda

1998. *La política en las calles: Entre el voto y la movilización: Buenos Aires, 1862-1880*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana. [Publicado en inglés como *The Many and the Few: Political Participation in Republican Buenos Aires*. Stanford: Stanford University Press, 2001.]

2001. «On Political Citizenship in Nineteenth Century Latin America». *American Historical Review* 106, 4 (octubre): 1290-1315.

SABATO, Hilda (ed.)

1999. *Ciudadanía política y formación de las naciones: Perspectivas históricas de América Latina*. México: Colegio de México, FCE.

SAFFORD, Frank

1976. *The Ideal of the Practical: Colombia's Struggle to Form a Technical Elite*. Austin: University of Texas Press.

1991 «Race, Integration and Progress: Elite Attitudes and the Indian in Colombia». *Hispanic American Historical Review* 71, 1: 1-34.

SAFFORD, Frank y Marco PALACIOS

2001. *Colombia: Fragmented Land, Divided Society*. Nueva York y Oxford: Oxford University Press.

SAIGNES, Thierry

1986. «Hacia la formación de sociedades nacionales». En Deler, J.P. y Y. SAINT-Geours (eds.). *Estados y naciones en los Andes: Hacia una historia comparativa: Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú*, 2 vols. Lima: IEP, IFEA, vol. 1, pp. 349-352.

1990 *Ava y Karai. Ensayos sobre la frontera Chiriguano (siglos XVI-XX)*. La Paz: HISBOL.

SALA I VILA, Núria

1996a. «La rebelión de Huarochirí en 1783». WALKER 1996: 273-308.

SALA I VILA, Núria

1996b. *Y se armó el tole tole: tributo indígena y movimientos sociales en el virreinato del Perú: 1790-1814*. Ayacucho: Instituto de Estudios Regionales José María Arguedas.

SALAZAR, Francisco Javier

1969. *El método productivo de la enseñanza primaria aplicada a las escuelas de la República del Ecuador*. Quito: Imprenta Nacional.

SALOMON, Frank

1982. «Andean Ethnology in the 1970s: A Retrospective». *Latin American Research Review* 17, 2: 75-128.

1985. «The Historical Development of Andean Ethnology». *Mountain Research and Development* 5, 1: 79-98.

1987. «Ancestor Cults and Resistance to the State in Arequipa, ca. 1748-1754». En STERN 1987a: 148-65

1999. «Testimonies: The Making and Reading of Native South American Historical Sources». En SALOMON, Frank y Stuart Schwartz (eds.). *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas*, vol. III: South America, parte 1. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 19-95.

SALZEDO DEL VILLAR, Pedro

1987 [1939]. *Apuntaciones historiales de Mompox. Edición conmemorativa de los 450 años de Mompox*. Cartagena: Gobernación del Departamento de Bolívar.

SÁNCHEZ ALBORNOZ, Nicolás

1978. *Indios y tributos en el Alto Perú*. Lima: IEP.

SÁNCHEZ GÓMEZ, Gonzalo

1983. *Los días de la revolución: Gaitanismo y 9 de abril en provincia*. Bogotá: Centro Gaitán.

1991. *Guerra y política en la sociedad colombiana*. Bogotá: El Ancora. SÁNCHEZ GÓMEZ, Gonzalo, et al.

1987. *Violencia y democracia: Informe al Ministerio de Gobierno*. Bogotá: Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia.

SÁNCHEZ GÓMEZ, Gonzalo y Donny MEERTENS

1983. *Bandoleros, gamonales y campesinos*. Bogotá: El Ancora.

SARMIENTO, Domingo F.

1915. *Educación Popular*. Buenos Aires: Librería la Facultad [series: Biblioteca Argentina, 4].

SARTORI, Giovanni

1992. *Elementos de teoría política*. Madrid: Alianza Editorial.

SAYER, Derek

1994. «Everyday Forms of State Formation: Some Dissident Remarks on 'hegemony'». En JOSEPH y NUGENT 1994a: 367-377.

SCOTT, James C.

1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.

1990 *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.

1998 *Seeing Like a Slate*. New Haven: Yale University Press.

SEED, Patricia

1982. «Social Dimensions of Race: Mexico City, 1753». *Hispanic American Historical Review* 62, 4: 559-606.

SELIGSON, Mitchell A.

2000. «Toward a Model of Democratic Stability: Political Culture in Central America». *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 11, 2: 5-30.

SERULNIKOV, Sergio

1996a. «Disputed Images of Colonialism. Spanish Rule and Indian Subversion in Northern Potosí, 1777-1780». *Hispanic American Historical Review* 76, 2: 189-226.

1996b. «Su verdad y su justicia: Tomás Catari y la insurrección Aymara de Chayanta, 1777-1780». En WALKER 1996: 205-43.

1998. «Peasant Politics and Colonial Domination: Social Conflicts and Insurgency in Northern Potosí, 1730-1781». Tesis de doctorado. Nueva York: State University of New York at Stony Brook.

1999. «Customs and Rules: Bourbon Rationalizing Projects and Social Conflicts in Northern Potosí during the 1770s». *Colonial Latin American Review* 8, 2: 245-274.

2003. *Subverting Colonial Authority: Challenges to Spanish Rule in Eighteenth-Century Southern Andes*. Durham: Duke University Press.

SHARPLESS, Richard E.

1978. *Gaitán of Colombia: A Political Biography*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.

SIEGFRIED, André

1913. *Tableau politique de la France de l'Ouest sous le Troisième République*. París: Colin.

SILVA, Vicente

1901. *Legislación de las juntas Departamentales; compilación de leyes, decretos, resoluciones etc., hecha para el servicio de las oficinas de la honorable junta departamental de Lima*. Lima: Imprenta Liberal.

SILVERBLATT, Irene M.

1987. *Sun, Moon and Witches; Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.

SKINNER, Quentin

1978. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

SKOCPOL, Theda

1979. *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China*. Cambridge: Cambridge University Press.

1995. «El Estado regresa al primer plano: Estrategias de análisis en la investigación actual». En ADRIANZÉN, Alberto; Julio COTLER, Romeo GROMPONE y Sinesio LÓPEZ (comps.). *Instituciones políticas y sociedad. Lecturas introductorias*. Lima: IEP, pp. 91-129.

SMITH, Carol A.

1990. «Origins of the National Question in Guatemala: A Hypothesis». En SMITH, Carol (ed.). *Guatemalan Indians and the State, 1540-1988*. Austin: University of Texas Press, pp. 72-95.

1996. «Myths, Intellectuals, and Race/Class/Gender Distinctions in the Formation of Latin American Nations». *Journal of Latin American Anthropology* 2, 1: 148-69.

SOURDIS DE LA VEGA, Adelaida

1988. *Cartagena de Indias durante la primera república, 1810-1815*. Bogotá: Banco de la República.

SOURDIS NÁJERA, Adelaida

1994. «Ruptura del estado colonial y tránsito hacia la república, 1800-1850». En MEISEL ROCA, Adolfo (ed.). *Historia económica y social del Caribe colombiano*. Bogotá: Ediciones Uninorte-Ecoe Ediciones, pp. 155-228.

SOWELL, David

1992. *The Early Colombian Labor Movement: Artisans and Politics in Bogotá, 1832-1919*. Filadelfia: Temple University Press.

SPALDING, Karen

1973. «Kurakas and Commerce: A Chapter in the Evolution of Andean Society». *Hispanic American Historical Review* 54, 4: 581-599.

SPALDING, Karen

1984. *Huarochirí: An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.

SPIERENBURG, Pieter

1998. «Violencia, castigo, el cuerpo y el honor: una reevaluación». En WEILLER, Vera (ed.). *Figuraciones en proceso* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 116-151.

STAVIG, Ward

1999. *The World of Túpac Amaru. Conflict, Community, and Identity in Colonial Peru*. Lincoln: University of Nebraska Press.

STEPAN, Nancy Leys

1991. *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America*. Ithaca: Cornell University Press.

STEPHENSON, Marcia

1999. *Gender and Modernity in Andean Bolivia*. Austin: U. of Texas Press.

STERN, Steve

1987b. «New Approaches to the Study of Peasant Rebellion». En STERN 1987a: 3-28.

1987c. «The Age of Andean Insurrection, 1742-1782: A Reappraisal». En STERN 1987a: 34-93.

1995. *The Secret History of Gender. Women, Men, and Power in Late Colonial Mexico*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

STERN, Steve (ed.)

1987a. *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, Eighteenth to Twentieth Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press.

STOETZER, Carlos

1982. *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

STOLKE, Verna

1992. *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid: Alianza Editorial.

STUTZMAN, Ronald

1981. «El Mestizaje: an All-Inclusive Ideology of Exclusion». En WHITTEN, Norman (ed.). *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 45-94.

SULLIVAN-GONZÁLEZ, Douglas

1998. *Piety, Power, and Politics: Religion and Nation Formation in Guatemala, 1821-1871*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

SUTHERLAND, Stuart

1992. *Irrationality*. Harmondsworth: Penguin.

SZEMINSKI, Jan

1984. *La utopía tupamarista*. Lima: PUCP.

1987. «Why Kill the Spaniards? New Perspectives on Andean Insurrectionary Ideology in the 18th Century». En STERN 1987a: 166-92.

TAMAYO, Franz

1988 [1910]. *Creación de una pedagogía nacional*. La Paz: Juventud.

TANDETER, E.

1995. «Población y economía en los Andes (siglo XVIII)». *Revista Andina*, año 13-1: 7-22.

TAYLOR, Charles

1996. *Las fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós Básica.

TAYLOR, William

1979. *Drinking, Homicide, and Rebellion in Colonial Mexican Villages*. Stanford: Stanford University Press.

TEJERA GAONA, Hector (ed.)

1996. *Antropología política: Enfoques contemporáneos*. México: INAH, Plaza y Valdés.

THOMPSON, E. P.

1991. *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.

THOMPSON, Michael, Richard ELLIS y Aaron WILDAVSKY

1990. *Culture Theory*. Boulder: Westview.

THOMSON, Sinclair

1987-88. «La cuestión india en Bolivia a principios del siglo: el caso de Rigoberto Paredes». *Autodeterminación* 4: 83-116.

1996. «Colonial Crisis, Community and Andean Self-Rule: Aymara Politics in the Age of Insurgency (Eighteenth Century La Paz)». Tesis de doctorado. Madison: University of Wisconsin.

1999. «"We Alone Will Rule..." Recovering the Range of Anticolonial Projects among Andean Peasants (La Paz, 1740s to 1781)». *Colonial Latin American Review* 8, 2: 275-99.

2002. *We Alone Will Rule: Native Andean Politics in the Age of Insurgency*. Madison: University of Wisconsin Press.

THURNER, Mark

1997. *From Two Republics to One Divided. Contradictions of Postcolonial Nation-making in Andean Peru*. Durham: Duke University Press.

TICONA, Esteban y Xavier ALBÓ

1997. *Jesús de Machaca: La marka rebelde*, vol. 3: La lucha por el poder comunal. La Paz: CIPCA, CEDOIN.

TILLY, Charles

1993. *European Revolutions, 1492-1992*. Cambridge: Blackwell.

TIRADO MEJÍA, Álvaro

1983. *Descentralización y centralismo en Colombia*. Quito y Bogotá: Fundación Friedrich Naumann, Editorial Oveja Negra.

TOBAR DONOSO, Julio

1940. *García Moreno y la instrucción pública*, 2.^a ed. Quito: Editorial Ecuatoriana.

TOCQUEVILLE, Alexis de

1945. *Democracy in America*, 2 vols. Nueva York: Vintage.

TOMASEK, Robert B. (ed.)

1966. *Latin American Politics: Twenty-four Studies of the Contemporary Scene*. Nueva York: Anchor Books.

TÖNNIES, Ferdinand

1922. *Kritik der Öffentlichen Meinung*. Berlin: Julius Springer.

TOVAR PINZÓN, Hermes

1983. «Guerras de opinión y represión en Colombia durante la independencia (1810-1820)». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 11: 187-232.

TOVAR PINZÓN, Hermes, et al., (eds.)

1994^a. *Convocatoria al poder del número: Censos y estadísticas de la Nueva Granada*. Bogotá: Archivo General de la Nación. 1994^b «Introducción». En TOVAR PINZÓN 1994^a: 43-46.

TRAZEGNIES, Fernando de

1992. *La idea de derecho en el Perú republicano*. Lima: PUCP.

TWINAM, Ann

1999. *Public Lives, Public Secrets: Gender, Honor, Sexuality and Illegitimacy in Colonial Spanish America*. Stanford: Stanford University Press.

URBANO, Henrique (ed.)

1991. *Modernidad en los Andes*. Cuzco: CBC.

URBINA, Maria, et al.

[1850]. «Otra igual que las madres de familia de la misma ciudad de Guayaquil eleven a la Representación Nacional con el mismo objeto» [29 de enero de 1850]. Depositado en Biblioteca Espinosa Polit (Quito), *Miscelánea de Historia*, v. 12, p. 20.

URIBE DE HINCAPIÉ, María Teresa y Jesús ÁLVAREZ

1986. *Las raíces del poder regional: el caso antioqueño*. Documento preliminar, n.º 5. Medellín: Universidad de Antioquia.

URIBE VARGAS, Diego

[1985]. *Las constituciones de Colombia*, 2 vols. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana.

URIBE-URÁN, Víctor M.

2000. *Honorable Lives: Lawyers, Family, and Politics in Colombia, 1780-1850*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

URRUTIA, Miguel

1969. *The Development of the Colombian Labor Movement*. New Haven: Yale University Press.

VALCÁRCEL, Carlos Daniel

1975. *Breve historia de la educación peruana*. Lima: Editorial Educación.

VALLE DE SILES, María Eugenia

1990. *Historia de la rebelión de Túpac Catari, 1781-1782*. La Paz: Editorial Don Bosco.

VALLEJO LARREA, Rafael

1943. «Instituto Indigenista del Ecuador». *Previsión Social: Boletín del Ministerio de Previsión Social y Trabajo*, 14.

VAN YOUNG, Eric

1989. «The Raw and the Cooked: Elite and Popular Ideology in Mexico, 1800-1821». En SZUCHMAN, Mark (ed.). *The Middle Period in Latin America: Values and Attitudes in the Seventeenth-Nineteenth Centuries*. Boulder: Lynne Rienner, pp. 75-102.

1990. «To See Someone Not Seeing: Historical Studies of Peasant Politics in Mexico». *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 6, 1: 133-59.

1993. «Agrarian Rebellion and Defense of Community: Meaning and Collective Violence in Late Colonial and Independence-Era Mexico», *Journal of Social History* 27, 2: 245-69.

1994a. «Conclusion: The State as Vampire-Hegemonic Projects, Public Ritual, and Popular Culture in Mexico, 1600-1990». En BEEZLEY, MARTIN y FRENCH 1994: 343-74.

1994b. «Doing Regional History: Methodological and Theoretical Considerations». *Conference of Latin Americanist Geographers Yearbook* 20: 21-34. 1999 «The New Cultural History Comes to Old Mexico». *Hispanic American Historical Review* 79, 2: 211-247.

VALLEJO LARREA, Rafael

2001a. «Conclusion: Was There an Age of Revolution in Spanish America?». En URIBE-URAN, Victor (ed.). *State and Society in Spanish America during the Age of Revolution*. Wilmington: SR Books, pp. 219-46.

2001b. *The Other Rebellion: Popular Violence, Ideology, and the Mexican Struggle for Independence, 1810-1821*. Stanford: Stanford University Press.

VARGAS UGARTE, Ruben, S. J.

1956. *Historia del Perú, virreinato*, 5 vols. Lima: Librería e Imprenta Gil.

VÁSQUEZ, Emilio

1976. *La rebelión de Juan Bustamante*. Lima: Mejía Baca.

VAUGHAN, Mary Kay

1994. «The Construction of Patriotic Festival in Tecamachalco, Puebla, 1900-1946». En BEEZLEY, MARTIN Y FRENCH 1994: 213-46.

VEDOYA, Juan Carlos

1973. *Cómo fue la enseñanza popular en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra.

VEYNE, Paul

1990. «El individuo herido en el corazón por el poder público». En VEYNE, Paul, et al. (eds.). *Sobre el individuo: Contribuciones al coloquio de Royaumont*. Barcelona: Paidós. [1.ª ed. francesa, 1985.]

VILA VILAR, Enriqueta

2000. «La evangelización del esclavo negro y su integración al mundo americano». En ARES QUEIJA, Berta y Alessandro STELLA (coords.). *Negros, mulatos y zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Sevilla: CSIC-EEHA, pp. 189-206.

VILLARROEL, Gualberto (Teniente coronel)

1944. *Mensaje a la H. Convención Nacional de 1944*. La Paz: s/e.

VILLAVICENCIO, Manuel

1858. *Geografía de la República del Ecuador*. Nueva York: Imprenta de Robert Craighead.

VINSON III, Ben

2000. «Los milicianos pardos y la construcción de la raza en el México colonial». *Signos Históricos* 4 (julio-diciembre): 87-106.

VIOTTI DA COSTA, Emilia

2000. *The Brazilian Empire. Myths and Histories*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

VIOTTI DA COSTA, Emilia

2001. «New Publics, New Politics, New Histories: From Economic Reductionism to Cultural Reductionism». En JOSEPH, Gilbert (ed.). *Reclaiming the Political in Latin American History: Essays from the North*. Durham: Duke University Press, pp. 17-31.

VIQUEIRA ALBÁN, Juan Pedro

1999. *Propriety and Permissiveness in Bourbon Mexico*. Wilmington: SR Books.

VOEKEL, Pamela

1992. «Peeing on the Palace: Bodily Resistance to Bourbon Reforms in Mexico City». *Journal of Historical Sociology* 5, 2: 183-208.

2000. «Piety and Public Space: The Cemetery Campaign in Veracruz, 1789-1810». En BEEZLEY, William y Linda Curcio-Nagy (eds.). *Latin American Popular Culture: An Introduction*. Wilmington: SR Books, pp. 1-27.

WADE, Peter

1993. *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

WADE, Peter (ed.)

1997. *Race and Ethnicity in Latin America*. Londres: Pluto.

WALKER, Charles F.

1995. «A Journalistic Orgy: The Press and Political Culture in Cuzco, Peru, 1820-1840». manuscrito.

1999. *Smoldering Ashes. Cuzco and the Creation of Republican Peru, 1780-1840*. Durham: Duke University Press.

WALKER, Charles (ed.)

1996. *Entre la retórica y la insurgencia: Las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII*. Cuzco: CBC.

WELCH, Stephen

1993. *The Concept of Political Culture*. Basingstoke: MacMillan.

WHITCOTTON, Joseph W.

1977. *The Zapotecs: Princes, Priests and Peasants*. Norman: University of Oklahoma Press.

WHITEHEAD, Christine

1970. «Cochabamba Landlords and the Agrarian Reform». B. Phil: Oxford University.

WHITEHEAD, Lawrence

1992. «Bolivia». En BETHELL, Leslie e Ian ROXBOROUGH (eds.). *Latin America Between the Second World War and the Cold War, 1944-1948*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 120-146.

WIARDA, Howard

1973. «Toward a Framework for the Study of Political Change in the Iberic-Latin Tradition: The Corporative Model». *World Politics* 25: 206-236.

WIATR, Jerzy

1980. «The Civic Culture from a Marxist Sociological Perspective». En ALMOND y VERBA 1980: 103-123.

WILLIAMS, Derek

2001a. «Assembling the "Empire of Morality": State Building Strategies in Catholic Ecuador, 1861-1875». *Journal of Historical Sociology* 14, 2: 149-174.

2001b. «Negotiating the State: National Utopias and Local Politics in Andean Ecuador, 1845-1875». Tesis doctoral. Nueva York: State University of New York at Stony Brook.

2003 «Popular Liberalism and Indian Servitude: The Making and Unmaking of Ecuador's Anti-Landlord State, 1845-1868». *Hispanic American Historical Review* 83, 4: 697-734.

WILLIAMS, Robert G.

1994. *States and Social Evolution. Coffee and the Rise of National Governments in Central America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

WILSON, Baronesa [Emilia Serrano de]

1880. *La ley del progreso (páginas de instrucción pública para los pueblos sud-americanos)*. Quito: Imprenta Nacional.

WOLF, Eric R.

1999. *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkeley: University of California Press.

2001 *Pathways to Power: Building an Anthropology of the Modern World*. Berkeley: University of California Press.

WOMACK, John

1968. *Zapata and the Mexican Revolution*. Nueva York: Knopf.
- WOOD, Gordon S.
1992. *The Radicalism of the American Revolution*. Nueva York: Knopf.
- WOODWARD, Jr., Ralph Lee.
1993. *Rafael Carrera and the Emergence of the Republic of Guatemala, 1821-1871*. Athens: University of Georgia Press.
- WORTMAN, Miles L.
1982. *Government and Society in Central America, 1680-1840*. Nueva York: Columbia University Press.
- WUFFARDEN, Luis Eduardo
2000. «Los lienzos del virrey Amat y la pintura limeña del siglo XVIII». En MAJLUF, Natalia (ed.). *Los cuadros de mestizaje del virrey Amat*. Lima: Museo de Arte de Lima, pp. 48-65.
- YASHAR, Deborah J.
1997. *Demanding Democracy. Reform and Reaction in Costa Rica and Guatemala, 1870s-1950s*. Stanford: Stanford University Press.
- YUVAL-DAVIS, Nira y Floya ANTHIAS
1989. «Introduction». En YUVAL-DAVIS y ANTHIAS (eds.). *Women-Nation-State*. Londres: Macmillan, pp. 1-15.
- ZAMALLOA, Raúl
- 1964a. «El pensamiento político del Directorio a través de la Guardia Nacional». Tesis de Bachiller. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1964b. «"La Guardia Nacional": Estudio de un periódico vivanquista por Felipe Pardo y Aliaga». Tesis doctoral. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ZAS FRIZ, Johnny
1999. *La descentralización ficticia: Perú, 1821-1998*. Lima: Universidad del Pacífico.
- ZAVALETA MERCADO, René
1986. *Lo Nacional-Popular en Bolivia*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- ZULUAGA, F.
1996. «Conformación de las sociedades negras del Pacífico». En VALENCIA LLANO, Alonso (ed.). *Historia del Gran Cauca*. Cali: Universidad del Valle, pp. 231-37.

Sobre los autores

- 1 *Cristóbal ALJOVÍN DE LOSADA*, Doctor por la Universidad de Chicago, es profesor y coordinador de la Maestría de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Entre sus publicaciones destaca *Caudillos y constituciones. Perú 1821-1845* (Lima: IRA-FCE, 2000); también es autor de numerosos artículos sobre el siglo XVIII y XIX. Ha editado con Sinesio López, *Historia de las elecciones en el Perú. Estudios sobre el gobierno representativo* (Lima: IEP, 2005) y con Eduardo Cavieres *Peru-Chile/Chile-Perú. Desarrollos Políticos, Económicos y Sociales* (Lima: UNMSM, 2005). Actualmente, sus temas de investigación son los siguientes: la transformación de los conceptos políticos entre el siglo XVIII y XIX y la Confederación Perú Boliviana.
- 2 *Rossana BARRAGÁN*. Doctora en Historia por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Fue Directora durante cinco años de la revista en Ciencias Sociales *T'inkazos* del Programa de Investigaciones Estratégicas en Bolivia (PIEB). Trabaja temas relacionados a procesos sociales e identitarios, así como sobre la construcción estatal en el siglo XIX-XX. Recientemente ha publicado *Las Asambleas Constituyentes: Ciudadanía y elecciones, Convenciones y debates, 1825-1971*. Prepara el trabajo *De los presupuestos a los presupuestos. Fiscalidad y estatalidad en Bolivia, 1900-1952* y ha publicado una parte de esta investigación en el Informe de Bolivia sobre el Desarrollo Humano titulado *El estado del estado* (2007). Es Directora del Archivo Histórico de La Paz.
- 3 *Kim CLARK* es profesora del Departamento de Antropología en la Universidad de Western Ontario, Canadá. Ha sido investigadora asociada y profesora visitante en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Entre sus publicaciones destaca: *La obra redentora. El ferrocarril y la nación en Ecuador, 1895-1930* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional, 2004). Actualmente, está investigando la relación entre la formación del Estado ecuatoriano y las campañas de Salud Pública, vinculándolas con las concepciones étnicas y con las de nación.
- 4 *Carlos CONTRERAS CARRANZA* es Licenciado en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú, Magíster en Historia Andina por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Quito) y candidato al doctorado en El Colegio de México. Es miembro del Departamento de Economía de la PUCP y profesor de la Escuela de Historia de la UNMSM; ha realizado investigaciones sobre la historia económica del área andina durante los siglos XVI al XX. Entre sus libros figuran *El aprendizaje del capitalismo. Estudios*

de historia económica y social del Perú republicano (Lima: IEP, 2004), *Historia del Perú contemporáneo* (con Marcos Cueto. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 3.^a edición, 2004) y como editor (con Manuel Glave), *Estado y mercado en la historia del Perú* (Lima: PUCP, 2002).

- 5 Margarita GARRIDO, Doctora por la Universidad de Oxford, profesora y directora del programa de la Maestría de Historia de la Universidad de los Andes en Bogotá. Es autora de *Reclamos y representaciones, variaciones sobre la política en el Reino de Nueva Granada, 1770-1815* (Bogotá, 1993), y, más recientemente, ha publicado: *Contrarrestando los sentimientos de lealtad y obediencia: Los sermones en defensa de la independencia en el Nuevo Reino de Granada* (Actas del xii Congreso Internacional AHILA, 2002). Es editora del tercer volumen de la Historia de América Andina, titulado *El sistema colonial tardío* (Quito, 2001).
- 6 Laura GOTKOWITZ es Doctora por la Universidad de Chicago y enseña Historia latinoamericana en la Universidad de Iowa. Sus temas de investigación abordan, sobre todo, los movimientos sociales del campo, la cultura legal, los temas de género, etnicidad y violencia en Bolivia. Duke University Press publicará su libro, *A Revolution for Our Rights: Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia, 1880-1952*, a finales de 2007.
- 7 Aline HELG es profesora de Historia de la Universidad de Ginebra, Suiza. Entre sus trabajos destacan: *Liberty and Equality in Caribbean Colombia, 1770-1835* (University of North Carolina Press, 2004), *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912* (University of North Carolina Press, 1995), *Civiliser le peuple et former les élites (L'education en Colombie, 1918-1957)* (Paris: L'Harmattan, 1984), así como numerosos artículos comparativos sobre la temática étnica.
- 8 Nils JACOBSEN es Doctor por la Universidad de California, en Berkeley, y profesor asociado de Historia en la Universidad de Illinois en Urbana-Champaign. Sus investigaciones se concentran en la Historia rural comparativa, política y sociedad de los Andes. Es autor de *Mirages of Transition: The Peruvian Altiplano, 1780-1930* (Berkeley, 1993). Ha editado, con Hans-Jürgen Puhle, *The Economies of Mexico and Peru During the Late Colonial Period, 1760-1810* (Berlin: Colloquium Verlag, 1986), y con Joseph Love, *Guiding the Invisible Hand: Economic Liberalism and the State in Latin America* (Nueva York: Praeger, 1988). Actualmente está trabajando en un libro donde analiza la revolución de 1895 en el Perú.
- 9 Alan KNIGHT, Doctor por la Universidad de Oxford, ha sido profesor de las universidades de Essex y Texas. Ha regresado como profesor de Historia a la Universidad de Oxford. Es autor de *The Mexican Revolution* (2 vols., Cambridge, 1986) y dos volúmenes titulados, *Mexico: From the beginning to the Conquest and the Colonial Era* (Cambridge, 2002). Tiene una gran variedad de artículos que tratan sobre la historia política y social de México y de América Latina. Actualmente está investigando sobre el impacto de la revolución mexicana en las décadas posteriores a ella.
- 10 Broke LARSON, historiadora y profesora de la Universidad del Estado de Nueva York en Stony Brook; ha publicado importantes libros sobre los Andes, incluyendo, entre los más recientes: *Trials of Nation Making: Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910* (Cambridge, 2004) e *Indígenas, élites y Estado en la formación de las repúblicas andinas* (IEP y PUCP, 2002). Su artículo en el presente volumen es parte de un proyecto de investigación sobre la política educativa escolar de los indios a inicios del siglo xx, en Bolivia.

- 11 *Scarlett O'PHELAN GODOY* es Licenciada en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú (1977) y Doctora en Historia por el Birkbeck College, Universidad de Londres (1983). Dentro de sus publicaciones destacan los libros: *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700-1783* (1988), *La gran rebelión en los Andes. De Túpac Amara a Túpac Catari* (1995), *Kurakas sin sucesiones. Del cacique al alcalde de indios. Perú y Bolivia 1750-1835* (1997) y las compilaciones que ha editado, *El Perú en el siglo XVIII. La Era Borbónica* (1999) y *La Independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar* (2001). Es miembro de número de la Academia Nacional de la Historia, miembro ordinario del Instituto Riva Agüero y profesora asociada de la Maestría de Historia, Escuela de Graduados, PUCP.
- 12 *Mary ROLDÁN* es Doctora por la Universidad de Harvard y profesora de Historia en la Universidad de Cornell. Entre sus publicaciones destaca *A sangre y fuego. La Violencia en Antioquia, 1946-1953* (Bogotá, 2003). Dicho libro ganó el premio de la Fundación Alejandro Ángel Escobar. Actualmente está trabajando sobre el impacto cultural y político de la radio en Colombia entre los años de 1930 y 1980.
- 13 *Sergio SERULNIKOV* es Doctor por la Universidad del Estado de Nueva York en Stony Brook y profesor de Historia de la Universidad de Boston y Conicet-Universidad de Buenos Aires. Entre sus publicaciones destaca *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino. El norte de Potosí en el siglo XVIII* (Buenos Aires: FCE, 2006). Actualmente está trabajando élités, el Estado colonial y los conflictos urbanos en Charcas en el siglo XVIII.
- 14 *Charles WALKER*, Doctor por la la Universidad de Chicago, es profesor de la Universidad del Estado de California en Davis. Entre sus publicaciones destaca *De Túpac Amaru a Gamarra: Cuzco y la Formación del Perú. Republicano 1780-1840* (Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas, 1999), con Carlos Aguirre ha editado, *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario/ Instituto Pasado & Presente). Actualmente está estudiando el terremoto y tsunami ocurrido en Lima y Callao en el año de 1746.
- 15 *Derek WILLIAMS* es profesor de Historia de la Universidad de Toronto. Tiene interés en los estudios en política y cultura latinoamericana decimonónica. Sus investigaciones se focalizan, en especial, en los temas de religión, etnicidad, nacionalismo y modernidad en los Andes y México. Está completando un manuscrito titulado: *A truly Catholic Nation: Politics and Religion in Ecuador, 1845-1895*.